میکرو فیلم تهیه شد

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب شرح وافیة الاصول

مؤلف متن ملا عبدالله تونی محشی

شارح سید مهدی بحر العلوم مترجم خط محمدرضا گلپایگانی

تاریخ تحریر قرن ۱۲ نوع خط نسخ تعداد سطر ۲۵ سطر

جزء کتب اصول زبان عربی عدد اوراق ~~۱۲۱~~ ۷۱

طول ۲۰ عرض ۱۲ شماره عمومی ۱۹۹۳۰

وقفی خریداری نام آیت الله خامنه معظم رهبری تاریخ وقف خریداری خرداد ۱۳۷۴

ملاحظات نسخه ناتمام مانده در آخر آن چند برگ سفید است

۷۴/۴/۱۵

شرح بر وافیه تونی
از سید بحر العلوم ره
المتوفی سنه ۱۲۱۲

رساله در استصحاب از مرحوم استاد اکبر
آقا باقر بهبهانی المتوفی سنه ۱۲۰۸

رساله در اجماع له ایضا ره

رساله در اصالة الصحة له ره ایضا

رساله در اصالة الطهاره
للبهبهانی ایضا ره

رساله در حجیة الشهرة
للشیخ علی بن
محمد علی ره

رساله اجماع امر و نهی
له ایضا ره

شماره
۷۲۸
اس

هو المالك

هذا فی ملکی والله مالک السموات والارض وانا العبد الفقیر الی ربه الغنی محمد رضا بن علی الکوکبی ...

بسم الله ...

ملک الاخوند مصطفی الحسینی الصفائی الخوانساری

هو

فهـــــــرست ما فی هذا الکتاب المسمی بشرح الوافیة للسید محمد النجفی

فی تعریف الحقیقة • فی تعریف المجاز • الفرق بین الکنایة والمجاز • تعریف الوضع
مبحث انقسام الوضع • فی تحقیق الشارع • بیان التفویض الی النبی فی بعض الاحکام
بیان الاشکال الوارد علی التفویض • فی الحقیقة الدینیة • بیان الاختلاف
فی الوضع • بیان اختلاف اللغات • فی کیفیة دلالة الالفاظ • بیان
الحقیقة العرفیة • بیان ان الالفاظ موضوعة للامور الذهنیة او الخارجیة
بیان عدم دخول العلم فی مدلولات الالفاظ • فی تسامح العرب فی معانی بعض
الالفاظ • بیان طرق العلم بالحقیقة العرفیة • فی معرفة طرق الحقیقة العرفیة
بیان معرفة طریق المعنی المجازی • فی التمیز بین المعنی الحقیقی والمجازی فی اللغة
ادلة ثبوت الحقیقة الشرعیة • فی بیان الثمرة فی الحقیقة الشرعیة • فی ثمرة
الفائدة فی مسئلة الحقیقة الشرعیة • بیان ان العبادات اسامی للصحیح او الاعم
بیان اختلاف عرف القائل والمسئول • فی تعارض العرف واللغة بیان اذا
تعارض تعذر الحقیقة تعین المجاز بیان ان الاصل فی الاستعمال الحقیقة
حیثما تمیز الحقیقی والمجازی • بیان ان الاصل فی الاستعمال الحقیقة مع اتحاد
المستعمل فیه • فی استلزام المجاز الحقیقة وعدمها • بیان ان الاستعمال اعم
مع تعدد المستعمل فیه • ادلة القول باصالة الحقیقة فی الاستعمال علی ما هو
ذکره السید رحمه الله • فی وجوه ترجیح المجاز علی الاشتراک • فی وجوه ترجیح
الاشتراک علی المجاز ۵

کتبه کاتب الکتاب فی غایة الاستعجال مع تفرق الاحوال وبلبال البال للسفر والرحال • والمسافر کالمجنون فی یوم السبت الثالثة والعشرین من شهر الشعبان المنتظم فی سنة اربع واربعین ومائتین بعد الالف من الهجرة النبویة المصطفویة علی هاجرها الاف ثناء وتحیة الی یوم القیامة وانا الفقیر الی رب الله الغنی المغنی محمد رضا بن محمد علی الکوکبی الکلپایکانی وکتبته فی الاصفهان حرست من الحدثان عند عزم السفر الی الوطن

وعلى الله اتوكل وبه استعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد واله الطاهرين واقدام المستعان وعليه التكلان

قوله اللفظ ان استعمل فيما وضع له تحقيقه جعل المقسم مطلق اللفظ المتناول للمفرد والمركب لان كلا منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يختص لانقسام اليهما باللفظ المفرد على ما توهمه بعض الفضلاء حيث زعم ان الوضع الذى يبتنى عليه القسمة انما يتحقق فى المفردات دون غيرها للقطع بان اختلاف معانى المركبات كالمركب الاسنادى والاضافى مثلا انما نشأ من جهة الوضع كاختلاف معانى المفردات وقد صرح ائمة اللغة والاصول بان المركبات موضوعة بالوضع النوعى وان الاستعارة وغيرها من انواع المجاز يجرى فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالتشخصى مع ما فيه من التعسف يقتضى خروج الافعال والصفات والمثنى والمجموع وغيرها من المفردات الدالة على معانيها بالهيئة دون المادة فانها باسرها موضوعة بالنوع دون الشخصى وما يأتى من ان المجاز موضوع بالوضع النوعى فهو مبنى على تفسير الوضع بمطلق التعيين كما ذكره بعضهم فلا ينافى على الحكم باختصاصه بالحقيقة المبتنى على تفسيره المعروف كما ستعرف فان قيل اكثر علماء البيان عرفوا الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له وظاهره الاختصاص بالمفرد كما توهم البعض قلنا كلامهم فى تعريف الحقيقة وان اوهم ذلك الا انهم صرحوا فى مبحث المجاز بانقسامه الى المجاز فى المفرد والمركب وقد اخذوا الكلمة جنسا فى تعريف المجاز فى المفرد وعرفوا المجاز فى المركب بانه اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له باعتبار الهيئة التركيبية او فيما شبه بمعناه الاصلى تشبيه التمثيل وهذا صريح بان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد ح فاقتصارهم فى بحث الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للاخر اصلا وان كانت غير مناسب الا انه قد اعتذر عن ذلك بعضهم بان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا فى ذلك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعنى الحقيقة فى المفرد على انه يمكن حمل الكلمة على ما يعم المركب وان كان خلاف الظاهر منها اعتمادا على وجود القرينة مع وضوح المراد ح فلا اشكال ثم ان الاكثر قيدوا الوضع فى تعريف الحقيقة والمجاز باصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب عرف الشرع لعلاقة بينه لئلا ينتقض الحدان طردا وعكسا باللفظ المستعمل

فيما وضع له فى الاصطلاح اخر غير الاصطلاح الذى به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع فى الدعاء لمناسبة المعنى الشرعى اعنى الاركان المخصوصة فانه مجاز لكونه مستعملا فى غير ما وضع له فى الشرع لعلاقة بينه وبين المعنى الشرعى مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون المجاز وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية فى الوضع فان الامور التى تختلف بالاعتبار يعتبر فى تعريفاتها التقييد بالحيثية وان لم يصرح به لاستباق الذهن اليه خصوصا مع تعليق الحكم بالوصف فى هذا المقام ومع اعتبار الحيثية فلا ريب فى اندفاع النقض المذكور فان لفظ الصلوة فى المثال المذكور وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين الموضوع ومن هذا يعلم ان الاولى حذف التقييد الذى اعتبره الاكثر اعنى اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان التفصى عن الاشكال بدونه على ان اعتبار الحيثية مما لا غناء عنه فى هذا الحد وان قيد الوضع فيه بما قيد به فى المشهور اذ قد يصدق على المجاز الذى له حقيقة انه لفظ مستعمل فى الجملة فيما وضع له فى الاصطلاح به التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار قيد الحيثية كما فى الاستعمال ومتى جاز الاكتفاء به فى دفع هذا النقض جاز فى النقض الاول ايضا وظهور المشتق فى الحال لا يحسم مادة الاشكال لبقاء النقض بما لو استعمل فى معناه الحقيقى فى ذلك الحال نعم لو قلنا بان المتصف بالحقيقة والمجاز اشخاص الالفاظ دون انواعها لاستغناء بذلك عن اعتبار قيد الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات دون الاعتبار لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ان المتصف بهما هو الانواع فقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه ربما يستعمل اللفظ المشترك فى اصطلاح التخاطب فى احد معانيه لا لكونه موضوعا له بل لاجل العلاقة بينه وبين جزء اخر منها لقصد البلاغة والتجنب عن استعمال الكلام العامى المبتذل ولا ريب فى مجازية هذا الاستعمال مع صدق حد الحقيقة عليه لكونه فيما وضع له فى اصطلاح به التخاطب فينتقض به الحدان طردا وعكسا ولا يندفع ذلك ايضا بما قيد به الوضع فى المشهور بل انما يندفع باعتبار قيد الحيثية فى الوضع ومع اعتبارها يلغوا اعتبار القيد المذكور

لاستغنى

لحصول الاستغناء عنه وقيد الحيثية فالاصوب الاكتفاء به والغاء ذلك كما فعله المصنف فان
قيل اعتبار قيد الحيثية انما يصح في تعريف الحقيقة لان الوضع في الحقيقة هو المصحح للاستعمال
فيصح التعليل به واما المجاز فلا يمكن اعتبارها فيه لان المصحح للاستعمال المجازي ليس عدم
الوضع للمعنى بل وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا ذلك انما يستلزم امتناع الحيثية
التعليلية في المجاز دون التقييدية وليس التعليق فيه على ما هو يشعر بالعلية كما
في الحقيقة على انه يمكن فيه اعتبار الحيثية التعليلية نظرا الى ان عدم الوضع في الاستعمال
الصحيح ملزوم لوجود العلاقة وصحة التعليل باللازم يقتضي صحة التعليل بالملزوم
فتامل **قوله** والا فمجاز لا يخفى ان تعريف المجاز على هذا يدخل فيه الالفاظ المستعملة
في غيرهما بينهما غلطا كقوله خذ هذا الكتاب مشيرا الى فرس بل الالفاظ المهملة والالفاظ
الموضوعة الغير المستعملة ايضا لصدق السالبة باسا انتفاء الموضوع وصدق
انتفاء المقيد بانتفاء المطلق وقد يتكلف لاخراجها بان الكلام في الالفاظ المستعملة
على الوجه الصحيح اذ لا يتعلق بغيرها غرض علمي يعتد به او بان المقصود ههنا بيان
بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحديدهما بالحد الجامع المانع والاولى ان يقال
انه لما كان الظاهر من السالبة في العرف سلب المحمول وكذا من النفي الوارد في الكلام المقيد توجهه
الى القيد كان المفهوم من العبارة ثبوت الوضع مع الاستعمال في غير الموضوع له
والظاهر من الاستعمال ما كان صادرا عن قصد وروية والغلط ليس كذلك لا يقال
قد يصدر الغلط من القصد والروية وذلك اذا اعتقد المتكلم وضع اللفظ لما
استعمله فيه او ما يناسبه لانا نقول الاثم تحقق مع توهم الوضع بل الظاهر ان استعمال الناشئ
عن اعتقاد الوضع لمعنى او ما يناسبه استعمال صحيح داخل في الحقيقة والمجاز وليس
معدودا عن الغلط في شيء ولذا لا يقال في العرف لمن استعمل لفظا على هذا الوجه انه غالط
في استعماله وان قيل انه مخطئ في اعتقاده ولئن قيل انه غالط فالمراد انه غالط في
الاعتقاد دون الاستعمال والفرق بين الامرين ظ وقد ظهر من ذلك ان
المعتبر في صحة الاستعمال موافقته لاعتقاد المستعمل دون الواقع فاذا
اعتقد المستعمل وضع اللفظ لمعنى مثلا واستعمله فيه لاعتقاد انه موضوع له
كان استعماله صحيحا وان لم يكن كذلك في نفس الامر ولو اعتقد انتفاء الوضع

والمناسبة

والمناسبة واستعمله فيه مع ذلك هذرا وغلطا كان فاسدا وان اتفق احدهما
في الواقع فالحقيقة على هذا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له باعتقاد المتكلم والمجاز
هو المستعمل في غير ما وضع له في اعتقاده وقيد الاعتقاد وان لم يكن مذكورا
في احدهما لكنه مفهوم من الحيثية المعتبرة فيه لان اللفظ المستعمل فيما لا يعتقد
المتكلم موضوعا له ليس مستعملا فيما وضع له من حيث انه موضوع له وان كان
مستعملا في عين ما وضع له في الواقع وكذا المستعمل فيما يعتقده موضوعا له
ليس مستعملا في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وان كان مستعملا في غير
ما وضع له في نفس الامر وقد تبين من ذلك وجه اخر للاحتياج الى الحيثية
في التعريف سوى ما تقدم فلا تغفل **ثم اعلم** ان لعلماء البيان زادوا
في تعريف المجاز قيد الحيثية الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع
له واحترزوا بذلك عن الكناية عن القول بانها مستعملة في غير ما وضع له فانه يجوز
فيها ارادة الموضوع له مع لازمه كارادة طول النجاد في زيد طويل النجاد
مع ارادة طول القامة فالكناية في اصطلاحهم قسم اخر من اللفظ قسيم للحقيقة
والمجاز واما الاصوليون فالكناية عندهم من اقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف
المجاز ولم يقيدوه بما يخرج به الكناية كما فعله علماء البيان فاصطلاح الاصوليين
وارباب البيان مختلف في معنى المجاز والمجاز علم البيان لما كان باحثا من الالفاظ
من حيث انها طرق مختلفة للتعبير عن المعنى الواحد وكان التعبير عن المعنى بطريق
بطريق الكناية طريقا معروفا متميزا عن غيره باقسام واحكام كثيرة كان المناسب
جعله اصلا براسه مستقلا بنفسه وتعميم المجاز مع ذلك يوجب تداخل ابحاث
الفن وهو غير مستحسن فلهذا جعلوه قسيما للكناية مباينا لها وزادوا في
حده ما يميزه عنها ايضا واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي
يبتني حمل الخطاب الشرعي والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها تستقل
للانتقال بالافادة والتفهيم لاجل الوضع او لا تستقل للانتقال بل يحتاج الى القرينة
ومرجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم من الكناية والمجاز بالمعنى
الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها اي اتصافه بامكان ارادة

[illegible]

المسمى فيما لا دخل له في ذلك لانه انما يتحقق بتحقق الارادة حكم دون احتمالها وليس
للفظ المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي كما لا يخفى على المطلع
العارف بمباحث الكناية فيبحث الاصولي عن خصوص الكناية ليس له وجه يعتد به
نعم لو قلنا ان الكناية ما اريد منه لازم المعنى معه كما ذهب اليه صاحب المفتاح لاتجه
بحثه عنها لتحقق الارادة المقتضي لتعلق نظره على هذا القول لكنه مع شذوذه خلاف
التحقيق فان الكناية ربما ينفك عن ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة
قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب ومهزول الفصيل
وان لم يكن كلب ولا فصيل فان قلت قول الاصوليين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
واستدلالهم على ان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة يدل على موافقتهم
لاصطلاح علماء البيان في معنى المجاز قلت امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ليس مما
اتفق عليه علماء الاصول اذ التشاجر والخلاف في ذلك بينهم ظ معروف و
قول المجوزين منهم واحتجاجهم عليه بعدم المنافات بين المعنيين يقتضي المغايرة
بين الاصطلاحين كما قلنا والظ ان الخلاف في المسئلة لفظي مبني على ما ذكرنا بعدم
المنافات بين المعنيين يقتضي المغايرة من اختلاف الاصطلاح في لفظ المجاز
وان القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم والقائل
بالمنع لا يمنعه ايضا بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاخص
المعتبر فيه وجود القرينة المانعة عن الحقيقة والقائل بالجواز لا يجوز ذلك
لان المجاز بالوضع الاخص قد اخذ في مفهومه الاقتران بالقرينة
المانعة عن الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك معلوم بالضرورة فكيف
يتصور القول بجوازه من العارف بالاصطلاح الجاري عليه حال الحكم و
حكمه على الغفلة عن الاصطلاح ليس باولى من بنائه على اصطلاح اخر بل
الظ هو الثاني خصوصا بعد الالتفات الى ما عرفوا به المجاز حيث اسقطوا
عنه التقييد بالاقتران المذكور في تعريف علماء البيان فانه يقتضي
ان يكون المجاز باصطلاح الاصوليين هو المعنى الاعم فيكون الحمل عليه
في كلام من جوز الجمع منهم جاريا على مقتضى اصطلاحهم كما هو اللائق وما

قيل

قيل من ان المعتبر في المجاز هو القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا فلا يستحيل
الجمع بينه وبين الحقيقة كما ادعاه المجوز فليس له بشيء اذ قد عرفت انهم قيدوا
تعريف المجاز بقيد الاقتران احترازا عن الكناية فانه لا يعتبر فيها القرينة المانعة
عن ارادة الموضوع له ولو كان المراد من القرينة المانعة ما يمنع من الارادة بدلا
لم يصح الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة المانعة عن ارادة الموضوع
له بدلا عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة فالمراد من القرينة المحققة
بالمجاز ما يمنع عن ارادة الموضوع له جمعا لا بدلا وذلك واضح ثم اعلم
ان الوضع المعتبر في الحدين وجودا وعدما هو الوضع بالمعنى المشهور وعرفوه بانه
تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وارادوا بالتعيين ما هو اعم من الاستعمال
الشايع المتحقق فيما صار حقيقة بالغلبة والاشتهار كاكثر المنقولات والحقائق
العرفيه فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها للمعاني بالقصد والارادة كما
هو المتبادر من اللفظ بل بمعنى استعمالها في تلك المعاني على وجه المجاز استعمالا
شايعا يترتب عليه الافادة من غير قرينة فكانهم نزلوا الاستعمال المذكور
منزلة التعيين لاشتراكهما في قصد الافادة في الجملة وكذا في السببية لحصول
الافادة بالاستقلال فاطلقوا لفظ التعيين على ما يشملهما ولو على سبيل
المجاز ولم ارادوا بالدلالة معناها الاعم المتحقق في الحقيقة والمجاز وهو
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في الجملة واحترزوا بالتقييد بقولهم بنفسه
عن المجاز فانه وان عينه الواضع للدلالة على المعنى المجازي الا ان دلالته عليه
ليس بنفس اللفظ بل بواسطة القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء بالدلالة
الظ في الاستقلال مع الاطلاق وذكره تنصيص واما على ما هو مناط الفرض في
هذا التحديد وهو الفرق بين الحقيقة والمجاز فهو اولى بما سمع شيوع الاستعمال
الدلالة في المجازات وان المختار كون الدال فيها هو اللفظ بشرط القرينة دون
المجموع واعترض بان اعتبار الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي انتفاء الوضع
في اللفظ المشترك فانه لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة وكذا
انتفائه في الحرف فان دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر المتعلق

ولذا قال النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى مفهوم بواسطة غيره وهو المتعلق
واجيب عن الاول بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه وعدم
الدلالة على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك لان المقتضي للدلالة
بنفسه هو اللفظ الموضوع له والاشتراك من موانع الدلالة وعدم المانع ليس
من تتمة المقتضي فان قيل عدم الاشتراك وان لم يكن جزء من المقتضي للدلالة
اللفظ بنفسه الا ان تحققه من الموانع اللازمة لا ينفك عنها اللفظ المشترك
اصلا فكيف يتصور من الواضع وضعه للدلالة بنفسه مع علمه بامتناع الغاية
المذكورة والحاصل ان غاية فعل الواضع يجب ان يكون امرا ممكنا متوقع الحصول
ودلالة المشترك على احد معانيه بنفسه من دون قرينة ليست كذلك
قلت لا نسلم ان الاشتراك من الموانع اللازمة وتوقف المشترك على القرينة لا
يقتضي ذلك لان القرينة في المشترك انما هي لدفع مزاحمة الغير لا لحصول
الدلالة بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي للدلالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع
والمزاحمة العارضة بالاشتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود
القرينة يندفع المزاحمة المانعة وتظهر الدلالة الثابتة في اللفظ بالمقتضي
الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فان قرينته معتبرة في نفس الدلالة لا
يتحقق اقتضاها الا بها ولو سلم استمرار المانع مع الاشتراك فلا يلزم منه
امتناع الغرض المذكور فانه ليس من الاغراض العائدة الى الاشتراك ووضع
اللفظ للمتعدد بل مما يعود الى وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره
ولا ريب في امكان الغرض المذكور بامكان زوال الاشتراك المانع عنه وهذا كله مبني على القول
بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة اللافظ او على ان معنى دلالة اللفظ كونه
بحيث يفهم منه المعنى على انه مراد للمتكلم ومقصود له وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة
الوضعية تتبع وضع الواضع دون ارادة المستعمل ولذا نرى ان كثيرا ما توجد الدلالة
مع عدم العلم بالارادة بل مع القطع بانتفائها فان المجازات انما تدل على معانيها
المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على معانيها الحقيقية الغير المقصودة فان
اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لما دل معناه الموضوع وهو الحيوان المفترس وصرفت

فيه عدم توقف الدلالة على الارادة

عن ارادته

عن ارادته قرينة الرمي انتقل الذهن عن ذلك الى ان المراد ما يشبهه ويشاركه
في اخص صفاته واظهرها وهو الرجل الشجاع فالمجازات تدل على معانيها التي تدل على معانيها
التي وضعت لها دلالة وضعية منفكة عن الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة الجارية
على لسان مثل النائم والساهي والهازل فانها تدل ايضا على معانيها الحقيقية
التي وضعت لها مع صدورها لا عن قصد لها ومثله الالفاظ التي اختلف بها
الاصطلاح فان اهل كل اصطلاح يفهمون المعنى المعين الذي اصطلحوا عليه وان
المستعمل لها اهل اصطلاح اخر فان المتشرعة مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة يتبادر
الى افهامهم المعنى الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة ولو كان المستعمل لها من
اهل اللغة فان خصوصية المستعمل وان كانت صارفة عن المعنى الشرعي الا
انها انما تصرف عن الحمل على المتبادر لا عن اصل الفهم والتبادر كما لا يخفى على من
راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ ايضا انفكاك الدلالة عن الارادة وايضا فان التضمن
والالتزام من الدلالات الوضعية ولا يعقل فيهما اعتبار الارادة لان التضمن فهم
الجزء في ضمن الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم فالمعنى المراد ليس الا المدلول
المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء واللازم مدلول اللفظ غير مراد منه واللازم
من ذلك ايضا انفكاك الدلالة الوضعية عن الارادة كما قلناه وبالجملة فاعتبار الارادة في
دلالة اللفظ في غاية السقوط لا سيما على القول بتوقف الدلالة عليها كما صرح به بعضهم
فان ذلك يقتضي انسداد باب الافادة والاستفادة من طريق الالفاظ لان العلم بارادة
اللافظ ان كان لدلالة اللفظ بعينه فذلك دور ظ والا انقلنا الكلام الى ما يدل
عليه فانه لكونه لفظا موضوعا يتوقف دلالته ايضا على الارادة يلزم من ذلك
الدور او التسلسل في الدلالة والارادة هذا ان اريد توقف الدلالة على العلم بالارادة
وان اريد توقفها على الارادة الواقعية ففيه انه لا علاقة بينهما وبين دلالة اللفظ
الراجعة الى فهم المعنى منه كما لا يخفى والحق ان الدلالة لا توقف لها على الارادة ولا
تعتبر الارادة في معناها ايضا وانها ليست الا فهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء علم كونه مرادا
منه منفردا او منضما مع غيره او مرادا منه اصلا او لم يعلم ارادته منه ولا انتفاؤها والحاصل
ان الدلالة شيء والارادة شيء اخر انهما قد يجتمعان في شيء واحد يكون مدلول اللفظ

مراد منه ايضا وقد يتحقق الدلالة من غير ارادة كما عرفته مفصلا وح فالنقض بالمشترك
الاند فاع لان اللفظ المشترك يفهم منه جميع معانيها باسرها مع العلم بوضعه لها ولا يفتقر
في دلالته على شيء منها الى القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج
في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة لان الارادة ليست معتبرة في الدلالة
كما عرفت واجيب عن الثاني بانا لا نسلم ان دلالة الحرف على معناه مشروطة بذكر المتعلق
وقول النحاة الحرف ما دل على معنا في غيره لا يقتضي ذلك لجواز ان يكون المراد منه
ما ذكره بعض المحققين منهم في بيان ذلك من ان الحرف ما دل على معنا ثابت في لفظ غيره
فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل وهل
في قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد الى
غير ذلك سلمنا ذلك لكن معنى دلالته بنفسه ان دلالته ليست بواسطة قرينة
مانعة عن ارادة المعنى الاصلي والحرف كذلك وفيه نظر اما اولا فلان معنى الحرف كالاستفهام
مثلا انما يثبت للمتكلم ويقوم به ولا معنى لثبوته للجملة نفسها ولا لمعناها ايضا
وان كان له تعلق به في الجملة فان مجرد تعلق المعنى لغيره لا يقتضي قيامه به وحمل
ثبوت المعنى في لفظ غيره على تعلقه بمعناه بناء على تقدير مضاف في العبارة وادعاء
اللهم الا ان تعلق معنى الحرف لغيره بمنزلة قيامه به حقيقة وان كان ممكنا لفظا
الا انه مع ما فيه من التعسف وشدة المخالفة لظاهر اللفظ يقتضي ان يكون لفظ
الاستفهام وغيره من الالفاظ الدالة على المعاني المتعلقة بمعاني غيرها حروفا
وفساده ظ فان قيل المراد من ثبوت معنى الحرف في لفظ غيره انه انما يفهم بواسطة لفظ
الغير وليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير او متعلق به قلنا هذا بعينه هو
ما ذكره المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره ان دلالته
على معناه الافرادي مشروطة بذكر المتعلق فالحمل عليه لا يدفع السؤال المذكور بل انما
يحققه ويؤكده واما ثانيا فان قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية مما
شاع وذاع حتى خرق الاسماع ومعنى عدم استقلاله بالمفهومية بناء على
ما ذكره الاكثرون في وضع الحرف ليس الا توقفه على ذكر المتعلق في دلالته
على معناه الموضوع له فهذا الكلام مع كونه مبنيا على قولهم الحرف ما دل

على معنا في غيره يكفي لورود السؤال المبني على عدم الاستقلال وان كان غيره
في معرض الاحتمال واما ثالثا فلان تفسير الدلالة بنفسه بالمعنى الذي ذكره
مع عدم استفادة من اللفظ يستلزم الدور ان اريد بالمعنى الاصلي المأخوذ
فيه المعنى الموضوع له كما هو الظ فانه في قوة اخذ الموضوع له في تعريف الوضع
والا فلا بد من بيان معنى الاصالة حتى يحصل به معنى ثم ينظر في صحته وفساده
كذا قيل وقد يقال المراد من المعنى الاصلي ما لا يستعمل اللفظ باعتباره الا فيه او فيما
يناسبه وح تصوره بهذا الوجه لا يتوقف على معرفة الوضع قطعا فلا يلزم الدور
ولا جهالة المعنى المأخوذ في الحد ولو قيل المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون
دلالته على معنى بواسطة قرينة مانعة من غير ذلك الاشكال من اصله ولم يرد ح الا
ما اشير اليه من عدم استفادة المعنى المذكور من العبارة فان الظ من دلالة
اللفظ بنفسه ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى وانه لا توقف على شيء
اصلا لا على القرينة المذكورة ولا على غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون
قرينة يقتضي فساد التعريف والتحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور ما ذكره بعض المحققين
وهو ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق لتعقل المعنى الحرفي وتصوره في نفسه فان الحرف
لكن والى مثلا انما وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء
لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا يتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر
متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع وهو مدلول الحرف لا في العقل ولا
في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه فيتعقل بتعقله فعدم استقلال الحرف بالمفهومية
انما هو لاحتياجه الى ذكر المتعلق في تحقق معنى الحرف في نفسه وتحصله في الذهن
لا لما قيل من ان الواضع اشترط ذكر المتعلق في دلالته على معناها الافرادي لان معنى
الحرف ان كان هو النسبة المخصوصة فلا معنى لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق
ح ضروري ولا يعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة المطلقة التي يصح التعبير
عنها بلفظ الاسم كالابتداء والانتهاء ففيه انه على هذا التقدير يكون كلمة من
ولفظ الابتداء مثلا موضوعين لمعنى واحد يعبر عنه بالاسم تارة وبالحرف
اخرى وهو مع فساده في نفسه لاقتضائه ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا

يصلح لان يحكم عليه وبه لا يصلح معه اشتراط ذكر المتعلق ايضا لان معنى دلالة اللفظ
ليس الا كونه بحيث يفهم منه المعنى عند اطلاقه للعلم بوضعه فاذا علم السامع وضع
لفظ المعنى فهم المعنى منه عند اطلاقه بالضرورة وان لم يذكر متعلقه فاشتراط الدلالة
فيه بذكر متعلقه تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام وهو محال ولو فرض
امكانه فاين فائدة هذا الاشتراط مع امكان الاستغناء عنه كما في دلالة الاسم وما
الفرق بين كلمة من ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى يجب
اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني وبالجملة فالقول بان الواضع وضع
لفظ الابتداء وكلمة من لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الثاني ذكر المتعلق
دون الاول مع ظهور الفرق بينهما وعدم ظهور فائدة لهذا الاشتراط لا يخفى
ما فيه من التحكم والتمحل وايضا الدليل على الاشتراط ليس الا التزام الواضع ذكر
المتعلق في الاستعمال وهو متحقق في الاسماء اللازمة الاضافة فكان الواجب
اعتبار الشرط فيها ايضا وهو مناف لاستشهاد ما قيل من ان الالتزام ذكر
المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها وهو التوصل بها الى الوصف
باسماء الاجناس بخلاف الحروف فان ذكره فيها لتتميم الدلالة لا لتحصيل
الغاية فهو تحكم اذ المتحقق في الموضعين ليس الا الالتزام المذكور واما انه
لتتميم الدلالة او لتحصيل الغاية فهو محتمل في كل منهما فالحكم بانه في احدهما للدلالة
وفي الاخر للغاية مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق
ليس مما اشترط الواضع في دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل بكونه
شرطا في حصول المعنى في نفسه ومعنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية
ان المعنى الحرفي لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يتعقل الا بالمنسوب اليه لا يحصل
معناه في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره
اي باعتبار متعلقه لا باعتبار في نفسه وليس ما ذكروه ان الحرف غير
مستقل في دلالته على معناه وانه لقصوره عن الدلالة بنفسه انما يدل على
معناه بواسطة غيره كيف ولو كان المراد ذلك لزم كون المجازات باسرها
حروفا لقصور المجاز عن الدلالة على معناه بنفسه وتوقفه على القرينة

فيصدق

فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية وانه يدل على معنى في غيره كالحرف فاستقلاله
بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا اذ الكلام في المجاز من حيث انه مجاز
فانه مع اسميته يصدق عليه تعريف الحرف بناء على المعنى المذكور فان قلت عدم
استقلال المعنى الحرفي في نفسه يستلزم عدم استقلال الحرف في الدلالة على معناه
ضرورة اذا استقلال الحرف في دلالته يستلزم استقلال معناه في نفسه فحمل عدم
الاستقلال في كلامهم على عدم الاستقلال المعنى في نفسه لا يجدي في رفع الاشكال
قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انما يقتضي تعقل المعنى المدلول مع امكان
التعقل وانتفاء المانع عنه فلو كان تعقله ممتنعا لقصوره في نفسه وتوقفه
على ذكر المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان
معنى استقلال اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا تاما لها وتخلف
المقتضي لمانع لا ينافي كونه تام الاقتضاء مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ في الدلالة
بمعنى كونه علة تامة لها كان استقلال الدلالة مستلزما لاستقلال المعنى وليس
كذلك وفائدة التعيين مع توقف ذكر المتعلق يعرف مما سبق في وجوب النقض
بالمشترك هذا وانما بينا صحة الجواب المذكور على القول بان الحرف موضوع
بالوضع العام لخصوصيات النسب المطلقة كما اختاره المتاخرون اذ على القول بانه
موضوع للنسب المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى الحرف مستقلا لا
توقف له في وجوده وتحصله على ذكر المتعلق فلا يمشي معه الحمل على عدم استقلال
المعنى في نفسه الا اذا ادعي ان استعمل فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية و
ان كان الموضوع له هو النسب الكلية المطلقة قياسا للحروف على الضمائر والاسماء
الاشارة فانها على طريق القدماء موضوعة للمعاني الكلية ومع ذلك لا يستعمل
الا في جزئيات تلك المعاني فالحروف ايضا لو كانت كذلك كانت معانيها التي تستعمل
فيها غير مستقلة بانفسها ويتاتى معها الحمل المذكور على هذا القول ايضا وان كان
بالقياس الى المعنى المستقل فيه وبذلك يندفع اكثر الابحاث الموردة عليه وفيه اما
اولا فلانه لا يظهر من اصحاب هذا القول كون الحرف مستعملة في النسب المعينة
الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر القول بانها موضوعة للنسب المطلقة انها

مستعملة فيها ايضا لان الوضع لما لا يستعمل فيه اصلا خلاف المعهود من وضع الالفاظ وطريقة الوضع وانما التزموا ذلك في الضماير واسماء الاشارة لمنع اللغة من استعمالها في المعاني الكلية اذ لا يصح ان يقال انا ويراد به المتكلم لا بعينه ولا هذا ويراد به مشار اليه غير معين واستناع ارادة المعاني الكلية من الحروف على تقدير وضعها لها غير بين فلا يصح قياسها على ذلك وايضا فانهم كثيرا ما يفرقون بين المعاني التي تستعمل فيها الحروف ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم النزاع في كون الحرف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي وعلى تقدير ان يكون اللفظ مستعملا في النسب الجزئية وانما كانت المعاني التي يستعمل فيها الحروف باسرها مشتركة في المجازية فلا يصح الحكم بالاشتراك ولا يكون شيء منها معنا حقيقيا فيسقط الخلاف في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض بكونه للفظ حقيقة كما يكون في كلامهم بل ولا ترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى الحقيقي دون غيره لان الجزئية احدى علايق المجاز وترجيحها على غيرها من انواع العلاقات غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا يتوهم الترجيح بكون علاقة الفردية للموضوع له بسيطة لا تركيب فيها بخلاف غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها لانه انما يستقيم ذلك لو اعتبرنا العلاقة هناك باعتبار كون المعنى فردا من ذي العلاقة وليس بلازم للقطع بجواز اعتباره مناسبا للمعنى الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف للنسب المطلقة واستعمالها في جزئياتها وكذا اشتهارها في تلك الجزئيات بمنزلة وضعها لها في وجوب الحمل عليها عند الاطلاق فيكون نسبة غيرها اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتامل واما ثانيا فلانهم صرحوا بان ذكر المتعلق في الحرف مما اشترطه الواضع في دلالته على معناه ولو كان معنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية كون المعنى لم يوضع له ناقصا غير مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق ح ضروريا وكان اشتراط الوضع ضايعا الا ان يقال استعمال الحرف في المعاني الجزئية مجاز على هذا التقدير واشتراط المتعلق في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة في المجاز ولا محذور فيه لانا نقول القرينة هنا لما لم يكن امرا زايدا على المتعلق الذي يجب ذكره بالضرورة كان اشتراط القرينة ايضا اشتراطا امر ضروري على ان اشتراط القرينة امر يعلم من قاعدة الوضع ومنع الواضع عن المجاز مطلقا من دون قرينة فالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحروف ليس وجه يعتد به ومما يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ

الموضوعة

الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات لا دلالة لها على شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها الوضع بمعنى تعيين اللفظ للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه الى القرينة في الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضي لفهم المعاني من المشترك هو علم السامع بوضعه لكل منها على وجه التفصيل والتعيين وهو غير حاصل في هذه الالفاظ فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها من حيث انها افراد لعنوان كلي صادق عليها والعلم بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تميز المعاني عند السامع حتى ينتقل الذهن من اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ لابتنائه على عدم الاستقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة معان اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا اليه ويمكن الجواب عن هذا الايراد بوجهين احدهما ان المراد من الدلالة ما هو اعم من الدلالة التفصيلية والاجمالية والممتنع هنا هو الدلالة التفصيلية واما الاجمالية فهي متحققة للقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا مثلا الى ان المراد واحد من افراد المشار اليه القريب وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد فافراد المشار اليه القريبة باسرها مفهومة من اللفظ مدلول عليها به لكن لا على وجه التفصيل كما في المشترك بل على وجه اجمالي مشتركة بين الجميع فالفرق بينه وبين المشترك ليس في اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك تفصيلية وههنا اجمالية بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة كما في المشترك اذ لا دلالة للمجاز على المعنى المجازي اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا وثانيهما نظير ما سبق في الجواب الاول من النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة اعني ازدحام المعاني لا لعدم المقتضي فان الوضع لكل واحد من المعاني الغير المحصورة يقتضي دلالة اللفظ عليه لو ضع لغيره لا لعدم وضعه له والفرق بينهما جلي وتامل ان ما ذكرناه في تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء وعليه جرى استعمالهم الشايع المعروف من مولفات العلوم وقد يطلق الوضع في كلامهم على تعيين للدلالة على المعنى مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال الالفاظ الموضوعة فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة فقد

عينها الدلالة على تلك المعانى المناسبة بواسطتها غاية الامر انه لم يلتفت فى الوضع او التعيين
على اشخاص اللفظ وجزئياته بل اعطى اصلا كليا يستفاد منه حكم تلك الاشخاص الجزئيات
وهو ان كلما وضعته لمعنى فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه وهذا معنى ما اشتهر من ان المجاز
موضوع بوضع فرعى ومن ادعى انه موضوع بالوضع الشخصى فقد بنى ذلك على القول
بوجوب نقل الاحاد فى المجاز كان استعمال خصه نقلية فى خصوص المجاز الذى نقل عنه
من انكر الوضع فى المجاز مطلقا فقد نظر الى الوضع بالمعنى المشهور دانه لا وضع بذلك المعنى
فى المجاز لا شخصيا ولا فرعيا فالنزاع فى ان المجاز موضوع او ليس بموضوع انما نشا
من الخلاف فى امر لفظى بخلاف النزاع فى انه موضوع بوضع نوعى او شخصى فان منشا
الخلاف فى امر معنوى وهو الخلاف فى وجوب نقل الاحاد وعدمه ومن اوجب
النقل حكم بالوضع الشخصى فان منشاء الخلاف ومن نفاه الخلاف فى وضع المجاز
معنويا ناشيا من الخلاف فى وجوب النقل فقد سهى سهوا بينا اذ النقل انما
يستلزم الاستعمال دون الوضع والحاصل ان للوضع معنيين عام وخاص و
العام يعم الحقيقة والمجاز والخاص يختص بالحقيقة واشهر المعنيين واظهرهما
عند الاطلاق وهو الخاص فمن نظر الى تبادر الخاص وشهرته كالمص وغيره
الحق بحدى الحقيقة والمجاز ولم يقيده بشئ اكتفاء بالاشتهار والتبادر مع
وضوح القرينة الصارفة عن ارادة العام فيهما ومن نظر الى اشتراك الوضع
فى الجملة بين الحقيقة والمجاز ولم يكتف الا بالتصريح فى الحد دقيد الوضع بما يخرج
المجاز كما صنع ابن الحاجب حيث عرف الحقيقة بانها اللفظ المستعمل فى وضع اول
والمجاز بانه اللفظ المستعمل فى غير وضع اول فانه اراد بالاول الوضع الابتدائى
الذى لم يلاحظ فيه وضع سابق احترز به عن الوضع المتحقق فى المجاز فان وضع
الحقيقة ملحوظة فى وضعه وكلا الاعتبارين حسن والامر فى ذلك هين و
حيث انتهى الكلام الى هذا المقام فالحرى ان نشير الى اقسام الوضع الجارية على
السنة القوم المتكررة فى استعمالاتهم فان ذلك مما يزيد الطالب بصيرة
فى المطالب واعلم ان الوضع باعتبار الواضع والموضوع والموضوع له اى
المعنى الذى يتصوره الواضع حال الوضع ينقسم على اقسام اما باعتبار الواضع

قد يقال النوعي من بعض الطلبة

فينقسم

فينقسم الى الشخصى والنوعى وذلك لان الواضع لا بد له من تصور الموضوع حال الوضع
لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة لا تعقل الا بتعقل طرفيها فالواضع
اما ان يتصور لفظا مشخصا بعينه كالانسان وزيد ثم وضع ذلك المعين لمعناه
او نوعا من اللفظ مقولا على افراد هى الالفاظ كهيئة المشتق والمركب فيضع ذلك
النوع او كل فرد من افراده للمعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لتشخص الموضوع
وتعينه وعلى الثانى كان نوعيا لكون الموضوع فيه نوعا او متصورا بنوعه
لا بشخصه فان اللفظ المتصور فى الوضع الشخصى هو الموضوع بعينه واما النوعى فان كان
الموضوع فيه النوع فكذلك ايضا والا كان النوع المتصور عنوانا للموضوع مغايرا
له اذ الموضوع على هذا هو جزئيات النوع واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك
الجزئيات مفصلة لعدم انضباطها وانحصارها جعل تصور النوع واسطة فى تصورها
على وجه الاجمال ليتاتى لذلك وضعها لمعانيها فان الوضع ممتنع بدون تصور
الموضوع ومتى تعذر التفصيل تعين الاجمال وهذا هو الظ والظ من كلامهم ايضا
ان المستعمل فى الوضع النوعى ليس الا افراد النوع وجزئياته المتشخصة ولو كان الموضوع
هو النوع كهيئة الفاعل والمفعول كان المستعمل فى الوضع النوعى افراد الموضوع وجزئياته
دون الموضوع نفسه وهذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اما الاول فظ واما الثانى
فلان المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع فى غير ما وضع له للمناسبة بينه وبين الموضوع له
وهذا الاستعمال انما هو استعمال اللفظ الغير الموضوع له لفظا اخر لمناسبة بينه وبين
المستعمل والموضوع فهو عكس المجاز فان الخروج عن الظ فى المجاز من جهة المعنى وفى هذا
الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة فى المجاز بين المعنيين اى المستعمل فيه والموضوع له
وفى الاستعمال المذكور بين اللفظين اى المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة
والمجاز فى الاستعمال الفصيح ليست معهودة فى استعمالات العرب ولا منصوصة
فى كلام ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان الاستعمال الفصيح ليست معهودة فى استعمالات
منحصرة فى الحقيقة والمجاز فان قيل لا نسلم ان هذا الاستعمال ليس بمجاز قولكم المجاز
هو استعمال اللفظ الموضوع فى غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع له
قلنا نعم بل المجاز على ما صرحوا به هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة بينه

ولا تقييد في ذلك اللفظ بكونه موضوعا او لا للعلاقة بكونها بين المعنيين فيتناول الحد
استعمال اللفظ الغير الموضوع لعلاقة فيكون مجازا قلنا تقييد اللفظ والعلاقة بما ذكرنا لابد
منه في كلام القوم فانهم صرحوا بان دلالة المجاز من اقسام الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة التي
فيها بانها الاتصال بين المستعمل فيه والموضوع له وايضا فلا يستريب من له ادنى دربة في
مباحث الالفاظ سيما المباحث المتعلقة بذكر علايق المجاز والفرق بينه وبين الكناية في هذا
الفن وعلم البيان في ان العلاقة المعتبرة في المجاز هي العلاقة بين اللفظين كيف ولو كانت
المناسبة اللفظية كافية في صحة التجوز لزم صحة استعمال كل من اللفظين المتشاركين
بل المتقاربين في معنى الاخر لعلاقة المشابهة وكذا كل لفظين احدهما جزء الاخر
لعلاقة الكل والجزء وبطلانه ضروري واعتبار الكلية والجزئية بخصوصهما من بين
العلايق تحكم على ان الاستعمال المذكور لو كان صحيحا لكان اما مجازا او شيئا يقرب
من المجاز ان جوزنا الواسطة بين الحقيقة والمجاز وايا ما كان فلا ريب في كونه خلاف
الظاهر والاصل والالتزام المخالفة في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات
والمركبات وغيرهما مما لا يحصى خروج عن الانصاف مخالف للاتفاق بل ثبوت الحقيقة
لتلك الالفاظ باسرها ولقائل ان يقول ان ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد
النوع وجزئياته وهو ممنوع اذ من الجايز ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع
بنفسه وذلك لان الاستعمال ليس الا ايجاد اللفظ الدال اي التلفظ به بقصد
الدلالة وهذا يتحقق في النوع كما يتحقق في الشخص غاية الامر ان حصوله في النوع موقوف
على تشخصه في الخارج وذلك لا يقتضي ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف
الاستعمال على التشخص واعتباره في المستعمل بنفسه وح يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ويندفع
الاشكال بحذافيره وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالفاعل
والقائل لا مطلق النوع اعني هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان
قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وذلك لان المفهوم من ضارب مثلا هو الذات المتصفة
بالمبدء المخصوص اعني الضرب وهو مدلوله المطابقي الذي وضع له اللفظ فان كانت الهيئة
الخاصة المقيدة بمبدء الضرب موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدء نفسه
فلا اشكال في استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق الوضع في الهيئة المخصوصة

بل كان

بل كان الموضوع هي الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة المعنى منه كذلك لان الهيئة الكلية لم توضع
للدلالة على الذات المتصفة بمبدء الضرب بل وضعت للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء
في الجملة وح كان المستفاد من ضارب هذا المعنى ومعنى الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم
ان معنى ضارب مغاير لمجموع المعنيين المذكورين والدلالة على ذات ما ثبت له المبدء
المقترن بها بخصوصه وعلى هذا كان المعنى متحصلا لكن لا من طريق الوضع بل بواسطة
مقدمتين احديهما ان صيغة فاعل تدل على ذات ثبت له المبدء الخاص المقترن بها والثانية
ان ذلك المبدء المخصوص هو الضرب فالعلم بان الضارب ذات ثبت له الضرب موقوف
على العلم بهاتين المقدمتين وبدونهما لا يحصل العلم بذلك فلا يكون المعنى المذكور مدلولا
مطابقا للفظ بل من لوازم المدلول اذ الانتقال من المدلول لا يفتقر الى الاوسط ولا يحتاج
الى زيد من العلم بالوضع وحيث كان المعنى مستفادا من اللفظ مفهوما منه بدون
توسط الاستدلال على ما يشهد به الوجدان وجب القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة
من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها موضوعة لذات ثبت
له تلك المادة بعينها كما هو الظ ومما يؤيد ما ذكرنا قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي
اذ المراد منه وضع المجازات المتصورة بواسطة النوع اي نوع المجاز وليس المراد وضع النوع
نفسه للقطع بانه لم يوضع لشيء ويبقى ههنا شيء وهو ان الموضوع بالوضع الشخصي كالانسان
وزيد مثلا ليس واحدا شخصيا ولا جزئيا حقيقيا بل هو متعدد بتعدد المستعملين
متكثر بتكثر الاستعمالات فاذا اريد الوضع وجب ان يتصوره بعنوان كلي صادق
على جميع تلك الالفاظ المتشخصة في الاستعمال فلا يكون الوضع فيه شخصيا بل
يكون نوعيا غاية الامر ان التمايز بين افراد النوع في هذا القسم باعتبار الامور
الخارجية عن اللفظ كاختلاف المستعمل او الزمان بخلاف الموضوع بالوضع النوعي
فان التمايز بين افراده راجع الى اصل اللفظ فانه اما يكون لاجل المادة والهيئة معا
كما في اكثر المجازات او في المادة دون الهيئة كما في المشتق والمركب ولعلهم ارادوا
بالوضع الشخصي هذا المعنى اعني وضع ما لا يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ كالاختلاف
في المادة والهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا والوضع النوعي ما يقابل هذا المعنى اعني ما يختلف
بحسب اصل اللفظ اما من جهة المادة وحدها او باعتبارها مع الهيئة لكن عبارة القوم في بيان

عن افادة هذا المعنى بل صريحة فى خلافه والامر فى ذلك هين بعد وضوح المقصود وانت
خبير بان الاحتمالين المذكورين فى الوضع النوعى ياتيان فى هذا القسم ايضا فان الواضع اذا
تصور زيدا مثلا اى الحروف المخصوصة وما يعرضها من الهيئة فاما ان يضع اللفظ
الكلى الذى تصوره او كل فرد من افراده المتخصص بالاستعمال ولا حجر فى شئ من الاعتبارين
ههنا وان تعين الثانى منها فتدبر واما اعتبار الموضوع له والوضع فينقسم الوضع
الوضع الخاص والعام اما مع عموم الموضوع له او خصوصه وذلك لان المعنى المتصور
حال الوضع ويسمى فى الاصطلاح وضعا وعنوانا اما ان يكون معنى خاصا اى جزئيا حقيقيا
او عاما اى كليا مقولا على ما تحته من الجزئيات وعلى التقديرين فاما ان تعين اللفظ
بازاء ذلك المعنى بعينه فيتحد العنوان مع الموضوع له او بازاء معنى آخر معقول بواسطته
اخص منه او اعم فلا يكون العنوان موضوعا له بل آلة لتصور الموضوع له فالاحتمالات
المتصورة اربعة والمتحصل منها ثلثة الاول ان يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا
وتحققه معلوم لا خفاء فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القبيل الثانى ان يكون
كل منهما عاما وهذا كالاول لا لبس فيه ومنه وضع الاسماء الاجناس والاعلام
جنسية والنكرات والمشتقات بل جميع الالفاظ الموضوعة بالوضع النوعى الثانى
ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وقد وقع الخلاف فيه بين ائمة العربية و
الاصول فالقدماء منهم لم يثبتوه اصلا وذهب اكثر المتاخرين الى ثبوته ولهم ادعوا
ذلك فى جميع المبهمات والحروف والافعال الناقصة وكذا التامة بالقياس الى ما اعتبر
فيها من النسبة الى الفاعل وضابطه كل مستعمل فى امر غير منحصر موضوع لامر مشترك لم
يستعمل فيه فلفظ هذا مثلا عندهم موضوع باعتبار تصور المشار اليه المفرد المذكر
لكل فرد من افراده وكذا من والى وعلى مثلا موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء و
الاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه والافعال التامة موضوعة
باعتبار تصور نسبة الحدث الى الفاعل لكل نسبة للحدث اليه فالوضع فى جميع ذلك
عندهم عام لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكونه افراد الجزئية الخاصة
والقدماء زعموا ان الموضوع فى ذلك كله عام وهو المعنى الكلى الذى تصوره الواضع
حال الوضع فهذه الالفاظ باسرها عندهم من قبيل الثانى اعنى ما كان الوضع والموضوع له

فيه

فيه عامتين وما ذهبوا اليه فاسد من وجوه **الاول** انها لو كانت موضوعة لتلك
المعانى الكلية لصح استعمالها فيها لوجود اقوى سببى الصحة من الوضع والعلاقة فجاز
ان يقال انا ويراد به متكلم لا بعينه وهذا ويراد به فرد ما مشار اليه وكذا الذى ويراد
به شئ ما متعين بصلته والتالى باطل لانا نقطع بالضرورة بعدم صحة الاستعمالات المذكورة
لا يقال هذا مشترك الورود لانها لو كانت موضوعة للجزئيات كما اختاره المتاخرون لصح
استعمالها فى المفهومات الكلية لوجود العلاقة المصححة للاستعمال اعنى علاقة الكلية
والجزئية وكون الوضع اقوى السببين لا ينفى اصل السببين فى الاخر وبه يتم القلب
لان امتناع استعمالها مجازا على تقدير تسليمه لا محذور فيه اصلا اذ التخلف عن
العلاقة جائز بل واقع لتصريحهم بامتناع نخلة لطويل غير الانسان مع المشابهة وشبكة
للصيد مع المجاورة وابن للاب واب للابن مع السببية والمسببية والتخلف عن
الوضع ليس بجائز فلذا وجب اطراد الحقيقة ولم يجب منها نقل الاحاد بالاتفاق بخلاف
المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف فى وجوب نقل الاحاد فيه مشهور فان قيل كل
من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شئ
منهما او مقتضيين فيجوز التخلف عنهما فما الوجه فى جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع
قلنا الوجه فى ذلك ان العلاقة بنفسها لا تقتضى صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب
الوضعية واللغة لا تثبت بالترجيح بل انما يقتضى الصحة لحصول الاذن من الواضع معها على ما يقتضيه
استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن من التتبع
والاستقراء مع عدم ظهور المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون للعلاقة اثر فى صحة الاستعمال
اصلا فيتخلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان وضع اللفظ للمعنى تضمن الاذن
فى الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذا امتنع التخلف عنه والحاصل ان
المصحح للاستعمال ليس الا الاذن والوضع والعلاقة مصححين لدلالتهما على الاذن الذى
هو مناط الصحة ولما كانت دلالة الاذن لكنها مع العلاقة ظنيا مع الوضع جاز تخلف الصحة عن
العلاقة لجواز تخلف الاذن عنها ولم يجز التخلف عن الوضع لامتناع تخلفه عنه ولا
يذهب عليك ان صحة الاستعمال فى الموضوع له لا يستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها
كما عرفت تحقق الاستعمال الحكم بامتناع تخلف الصحة عن الوضع لا ينافى ما اختاره

اكثر المحققين من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى ذلك جواز تخلف الاستعمال دون
الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ لمعنى ولا يصح استعماله فيه كما في لفظ الرحمن والافعال
المنسلخة عن الزمان قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع او العرف والمنع لعارض لا ينافي
الصحة نظرا الى الوضع الاصلي كما هو المطلوب كان قيل هل لا يجوز ثم ان يكون المنع في محل النزاع
لامر طار كما في الامثلة المذكورة قلنا تغيير اللفظ عن وضعه الاصلي خلاف الاصل وانما
ارتكبوا في تلك الامثلة محافظة على قواعد الصرف والاشتقاق ولا داعي للخروج
عن الاصل في محل النزاع فالقول فيه مع بعده تمحل محض يقصد به تصحيح المذهب
على انا نقطع بان الواضع لم يضع لفظ انا وهذا ليستعمل في مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا
البواقي وهذا معلوم لمن عرف اللغة وقد اعترف به القائلون بعموم الموضوع له فانهم
صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات الكلية لا لان يستعمل فيها بل
يستعمل في افرادها الاترى لعل هذه الالفاظ وضعت للمعاني الكلية واستعملت فيها
مع فهم الخصوصيات من القراين لانا اذا رجعنا الى وجداننا علمنا يقينا ان قصد المستعمل
في مثل انا وانت وهذا ليس الا الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ
بيان المعاني الكلية اصلا وان كانت مفهومة ضمنا وتبعا كيف ولو جاز ارادة
المعاني الكلية منها في ضمن الجزئيات لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية
على ذلك التقدير انما كانت مفهومة من القرائن الخارجية فيمكن فرض انتفائها
قطعا واحتمال اشتراط الواضع في صحة الاستعمال وجود القرائن المشخصة لتلك
المعاني بعيد جدا بل مقطوع بفساده الثاني انه لو صح ما ذكروه لكانت الضمائر
واسماء الاشارة والموصولات وغيرها مما علم انه لم يستعمل في المفهوم الكلي
اصلا مجازات لا حقائق لها ولا يخفى ما فيه فان القول بان تلك الالفاظ على
كثرتها مصروفة عن ظاهرها غير مستعملة في معانيها الاصلية قط بعيد جدا ولو
كانت كذلك لما اختلف ائمة اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج
من نفى الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بالمركبات الغير المستعملة كقولهم
قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل ويمثله نادرة لا يجدي فيها من المفردات
كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان فان في العدول عن التمسك

بتلك الالفاظ مع كثرتها ووضوح الاستناد اليها على القول المذكور اعترافا منهم
بفساد ذلك القول كما لا يخفى الثالث ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني
الكلية لكان المفهوم بها اولا وبالذات تلك المعاني لان العلم بالوضع سبب في فهم
المعنى من اللفظ ولكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني
لان العلم بالوضع الاصلية مع وجود القرينة الصارفة عن ارادتها كما هو شان المجاز
والتالي باطل بالضرورة فان كثيرا ما يفهم الشخص المشار اليه بعينه من لفظ هذا مثلا
مع عدم خطور المفهوم المشار اليه بالبال اصلا وذلك واضح الرابع ان ما ذكروه لو صح
لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء فان من والى وعلى على هذا التقدير موضوعة لمعنى
الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معنى الافعال باعتبار اشتمالها
على النسبة لما يعبر عنها من الاسماء وفساده ظ فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح
لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف وكذا النسبة المعتبرة في مفهوم الفعل قال صاحب المفتاح لو كانت
ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض معاني من والى وكي مع ان الابتداء والانتهاء والغرض اسماء
لكانت هي ايضا اسماء لان الكلمة انما سميت اسما لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها
اي اذا افادت هذه الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام الخامس انهم صرحوا
بان الحروف والضمائر والموصولات واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع
النزاع فيها لها معاني حقيقية ومعان مجازية وكثيرا ما تراهم يصرحون بوجوب
الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره وهذا انما يستقيم لو
كانت الالفاظ موضوعة للمعاني الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني الكلية
يلزم مجازية كل ما استعمل فيها تلك الالفاظ فلا يصح التفصيل ولا الترجيح كما سبقت
الاشارة ثم ان فساد القول بعموم الموضوع له في تلك الالفاظ يقتضي تعين
كونها موضوعة للمعاني الجزئية المخصوصة لان الواضع اذا تصور معنى عاما
حال الوضع فلا يخلو اما ان يضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم العام فيكون الموضوع له
ايضا عاما او بازاء افرادها الجزئية الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين
بالضرورة فاذا بطل الاول منها تعين الثاني وهو المطلوب حجة القائلين بعموم الموضوع له
امور الاول نص اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم

وانت للخطاب ومن للابتداء والى للانتهاء وفى للظرفية وكى للغرض الى غير ذلك
مما لا يحصى ولا ريب ان تلك المعانى مفهومات كلية عامة الثانى لو كانت الالفاظ
المذكورة موضوعة للمعانى الجزئية لكانت متكثرة المعانى قطعا والتالى باطل لانهم حصروا
المتكثر فى المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج من اقسام
الاربعة واما من غير المشترك فظ اما خروجه عنه فلان المشترك باوضاع متعددة
والوضع فى هذا واحد الثالث لو كانت الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها
وجب استحضار ما لا يتناهى دفعة لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره والتالى
باطل بالضرورة فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق دون المفهوم
كما اشار اليه صاحب المفتاح فيما حكينا عنه آنفا والمقصود ان هذا مثلا الشخص
المشار اليه بالفعل لا انه المفهوم المشار اليه وكذا البواقى ومثل ذلك فى كلام اهل
اللغة غير عزيز ويؤيد ان الغرض الاصلى من بيان المعانى الالفاظ لتصحيح الاستعمال
وتمييز الصحيح عنه من الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لان اللفظ
انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق واما عن الثانى
فبمنع انحصار المتكثرة فى الاقسام الاربعة والتقسيمات المشهورة مبنية على
طريق القدماء وقد عرفت انهم لم يثبتوا هذا القسم ولذا حصروا المتكثر المعنى
فى تلك الاقسام واما المتاخرون فهم وان اثبتوا ذلك لكنهم لم يغيروا ما ذكره القدماء
فى تقسيم الالفاظ محافظة على ما استقر على كلام القوم فى المبادى العلم وانما اشاروا
الى ما هو المختار عندهم فى تقرير المطالب واما عن الثالث فبمنع الملازمة قوله وضع
للمعنى موقوف على تصوره قلنا ان اردتم تصوره على وجه التفصيل فممنوع والا فمسلم ولا
يجدى نفعا لحصول التصور الاجمالى بواسطة تعقل العنوان حال الوضع واما القسم
الرابع اعنى عكس هذا القسم وهو ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما فهو
ممنوع لامتناع الجزئى عنوانا للتصور الكلى الا اذا اعتبر منضما الى ذلك الجزئى
ومضافا اليه كان يوضع اللفظ الانسان لما هو فرع لزيد فح يكون كل من
الوضع والموضوع له عاما ويندرج فى القسم الثانى من الاقسام المذكورة
فلا يكون قسما مباينا للثلث الاقسام فتامل قوله والاول ان كان استفادة

المعنى بوضع الشارع فحقيقة شرعية كان الاول ينقسم باعتبار الواضع
الى اربعة الاقسام فكذا الثانى اعنى المجاز فان الاصطلاح الذى وقع به التخاطب
وكان اللفظ مستعملا فى غير ما وضع له فيه ان كان هو اصطلاح الشرع فمجاز
شرعى وان كان اصطلاح اللغة فلغوى والا فعرفى عام او خاص وانما اقتصر على
ذكر اقسام الحقيقة ولم يتعرض للمجاز اكتفاء بالاصل مع ظهور حكم غيره منه فان
المجاز فرع الحقيقة وتابع لها وكل مجاز يتفرع على معنى حقيقى مناسب لو استعمل
فيه اللفظ لكان حقيقة فان كان مناسبا للمعنى الشرعى فمجاز شرعى وان كان
مناسبا للغوى وهكذا باقى الاقسام والمراد من كون المعنى مستفادا من وضع
الشارع ان السبب فى فهم المعنى من اللفظ وضع الشارع فى نفس الامر وان لم
يكن يعلمه السامع بل وان انكره كالنافى للحقيقة الشرعية فان مقتضى القول
بثبوتها ان فهم المعنى مستند الى وضع الشارع اياها من غير فرق بين العالم والجاهل
والمثبت والنافى وتوقف الفهم الى العلم بالوضع لا ينافى ذلك لان العلم بالوضع
حاصل لكل احد غاية الامر عدم العلم بالواضع ومعلوم ان جهالة الواضع لا يستلزم
الجهالة بالوضع والمراد من سببية وضع الشارع لفهم المعنى كون الفهم مستند
اليه فى الجملة اعم من ان يكون سببا قريبا كما فى الاستعمال الذى لم يتخلل بينه
وبين الوضع اشتهار يقتضى تبادر المعنى فان المعنى ح انما يستفاد من وضع الش
ابتداء من دون واسطة وهذا انما يكون فى اوائل الاستعمال على تقدير ان يكون
الوضع بالتعيين دون الغلبة والاشتهار او بعيدا كما اذا توسط بين الوضع
والاستعمال اشتهار يقتضى التبادر فان السبب القريب فى فهم المعنى من اللفظ
ح هو الغلبة والاشتهار لكن لما كان الاشتهار مسببا عن وضع الشارع
سببا بعيدا فى الاستفادة والفهم فان وضع الش كان هو السبب الباعث
على استعمال اللفظ فى المعنى الشرعى المقتضى لتبادره على تقدير شيوعه
فيصح لاجل ذلك ان يجعل استفادة المعنى من اللفظ مستندا الى وضع الش
ليس المراد من ذلك استناد الفهم والاستفادة الى الوضع الشرعى ابتداء اذ
مع حصول الاستعمال الشايع المقتضى للتبادر يستحيل استناد الفهم

والاستفادة الى الوضع كذلك مع انه لو كان السبب لا ابتدائيهما وضع الشارع لزم

اختصاصهما بالعالم بالحال فلا يكون الاستفادة لغيره مسببة عن وضع الشارع وهو خلاف

ما يقتضيه القول بثبوت الحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه فالواجب حمل السببية على

السببية في الجملة التي هي اعم من السببية القريبة والبعيدة كما ذكرنا ومما ذكر يعلم الوجه

في جواز تخلف العلم بخصوص الواضع عن استفادة المعنى من اللفظ الموضوع فلا

تغفل ثم ان الظ من كلام القوم وغيرهم ان الشارع هو النبي صلعم وقد صرح بذلك

بعض المتاخرين من مصنفي اللغة واطلاق الشارع عليه اما لكونه حقيقة عرفية

جرى عليه اصطلاح العلماء او مجازا باعتبار كونه صادعا بالشرع وانيا من قبله تع

فكانه شارع والا شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد صرح اهل اللغة بان شرع

بمعنى سن وان الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين فان قلت قال الجوهري وقد

شرع لهم يشرع شرعا اي سن ومعنى سن الامر اي بينه كما نص عليه في القاموس

فالشارع بمعنى مبين الشرع لا بمعنى واضعه قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه

وضعه وقرره وما في القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عن قابل خلاف ما يستفاد

من كلام اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على انه لو كان الشارع بمعنى مبين الشرع يصح اطلاقه

على الائمة عم بل علماء الشريعة ايضا لكونهم مبينين للشرع ودالين عليه والتالي عكسه

بالملا بالضر ويتوجه على القول بان الش هو النبي صلعم ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات

النبوية على المعاني الحادثة بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ

الواردة في الكتاب العزيز فيشكل القول بتعين الحمل فيها لان المتكلم بها هو الله تع

لم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض ووضع النبي صلعم لها انما يقتضي وجوب

خطاباته وخطابات من تابعه من المتشرعة لا مطلقا وصريح كلامهم يقتضي الاتفاق على

عدم الفرق بين الخطابات القرانية والاحاديث النبوية في وجوب الحمل على المعاني

الشرعية او اللغوية فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على الحمل على الاول والنافين

لها على الثاني وهذا بخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله تع فان الحمل على المعاني

الحادثة متعين في الجميع اما في خطاب الله تع فظ واما في كلام النبي صلعم فلانه تابع

على هذا التقدير كالمتشرعة وقد يجاب عن ذلك بان وضع النبي لما اقتضى

هجر

هجر المعنى اللغوي لم يجز حمل الخطابات القرانية عليه لامتناع الحمل على المعنى المهجور فتعين

الحمل على المعنى الشرعي لانتفاء الواسطة وفيه ان وضع النبي صلعم لو اقتضى الهجر فانما يقتضيه

بالقياس الى استعماله المتشرعة لا مط ودعوى تحقق الهجر الكلي في المعنى اللغوي خصوصا في

مبادي الوضع الشرعي بمجرد حصوله مجازفة بينة كيف والحقيقة الشرعية عندهم هي من اقسام

العرفية الخاصة خصت بهذا الاسم لاختصاصها باحكام اوجب تميزها عن غيرها فالقول

بثبوتها لا ينافي بقاء المعنى اللغوي معها اصلا فالصواب ان يق ان المتكلم بتلك الالفاظ

هو الله وان لم يكن واضعا لها على القول بان الش هو النبي صلعم لان الخطاب المتضمن لها

كان متوجها الى النبي عم والمتشرعة وجب حمله على المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم

فان مدلول خطاب الله انما يتعين بتعين المخاطب بذلك الخطاب فان كان من اهل

اللغة فالمراد منها المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد منه العرفي وان كان

من اهل الشرع فالشرعي ولو كان مناط الحمل في خطاب الله تع وضع اللفظ بازاء

المعنى لم يتعين له مدلول اصلا الا في الموضوعات اللغوية على القول بان واضع

اللغة هو الله تع وفساده غير خفي فخطاب الله تع مع كل قوم جار على مقتضى

اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم والاستعمال الجاري على مقتضى وضع مخصوص

استعمال حقيقي بحسب ذلك الوضع الخاص كما انه لو كان الوضع وضع اللغة

كان اللفظ حقيقة لغوية وان لم يكن المتكلم بها من اهل اللغة فكذا لو كان الوضع

وضع الشرع كان حقيقة شرعية ولو لم يكن المتكلم من المتشرعة لا يق ورود

تلك الالفاظ في القران سابق على الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي موقوف

على مسبوقيته لان الوضع في الحقيقة ليس مقصورا على ما ورد في القران

فضلا عن ان يكون مشروطا بورودها فيه فان كثيرا من الحقايق الشرعية

كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما مما لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم ورودها

فيه باسرها فلا يجب ان يكون وضع النبي مسبوقا بورودها لكون المعاني

المقصودة منها توقيفية لا تعرف الا بتوقيف الله تع ثم لا يقتضي ذلك

لجواز توقيف النبي صلعم بغير هذه الالفاظ بل من غير طريق اللفظ فان قيل لا نم

وجوب موافقة المتكلم في خطاباته لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب فهم

تفهيم المقصود وحصول الافادة والاستفادة من اللفظ فمتى حصل ذلك صح الكلام سواء بني على اصطلاح المخاطب او غيره ولو سلم فانما يجب الموافقة مع الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي مع العجمي اما مع التوافق كما في تخاطب ارباب الاصطلاحات المختلفة من لغة واحدة فلا يجب الموافقة لاصطلاح المخاطبين ولا يتعين الحمل عليه بالاتفاق بل ربما يرجح بعضهم الحمل على خلاف ذلك نظرا الى ان الاصل في الكلام ان يكون جاريا على مقتضى اصطلاح المتكلم قلنا يمكن الجواب بالفرق بين خطابه تعالى وخطاب من اختص بعرف معلوم متميز عن غيره فان ما ذكر من عدم تعيين الحمل على اصطلاح المخاطب انما يصح في الثاني واما خطاب الله تعالى فلا يصح فيه ذلك لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه وتساوي نسبته الى جميع اللغات والاصطلاحات وان قلنا بان واضع اللغة هو الله تعالى وان شئت ذلك فاستوضح ذلك بشخص عارف باللغات مطلع على الاصطلاحات غير معروف بلغة مخصوصة منها ولا متميز باصطلاح خاص فانك لا تسترتب في ان مثل هذا انما يخاطب كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم فمخاطبة النبي صلعم مع المتشرعة بما تضمن تلك الالفاظ من الكتاب بعد تحقق الوضع منه وعلم المخاطبين به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها يقتضي الجزم بارادتها وان احتمل الحمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى بما ذكر تعويل على القرينة والمقصود هيهنا تعيينه بوضع الشارع على القول بالحقيقة الشرعية قلت التعويل على القرينة انما يقدح في المقصود لو كانت القرينة التجوز بان يكون اللفظ مستعملا لاجلها في المعنى الشرعي باعتبار مناسبته للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا اما اذا كان الاستعمال فيه بوضع الشارع لا للمناسبة وكانت القرينة قرينة التعيين للوضع الذي بني عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقصود اصلا اذ ليست القرينة على هذا التقدير قرينة المجاز اصلا حتى ينافي ذلك كون اللفظ حقيقة شرعية وتوضيح ذلك انه اذا اختلف العرف او الاصطلاح في معنى لفظ واحد حتى وجد له معنيان او اكثر فللمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني باعتبار الوضع المختص به بحيث يكون المصحح لاستعماله فيه هو

ذلك الوضع

ذلك الوضع بعينه وله ان يستعمله فيه نظرا الى العلاقة بينه وبين معنى آخر من تلك المعاني حتى يكون المصحح لاستعماله هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل فيه والموضوع له ولا ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول حقيقة مطلقا سواء كان وضعه للمعنى بحسب اصطلاح المتكلم او غيره لكون المصحح لاستعماله هو وضعه للمعنى وهو حاصل على جميع التقادير غاية الامر انه غير وضع المتكلم في البعض ح فلا رجحان لشيء من تلك المعاني من جهة الوضع لتحققه في الجميع بل لا بد في التعيين من من دليل يقتضي ذلك والتعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز بل على ما يتعين به الوضع الذي بني عليه الاستعمال نعم لو استعمل اللفظ في المعنى باعتبار الثاني اي لوجود المناسبة والعلاقة كان اللفظ ح مجازا وكانت القرينة قرينة التجوز ولا حجر في ذلك لان المدار في التمييز بين الحقيقة والمجاز على الحيثية والاعتبار لما كان المصحح في الاعتبار الاول وضع اللفظ المعنى وفي الثاني مناسبته للمعنى الموضوع له كان اللفظ حقيقة على الاول مجازا على الثاني لتحقق المغايرة الاعتبارية وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق المقام انه على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يحتمل ان يكون الوضع فيها بتعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به حقيقة على ما هو الظاهر من لفظ الوضع او بالغلبة والاشتهار المنزل منزلة التعيين والتخصيص او يكون الوضع في بعضها بالتعيين وفي بعض آخر بالغلبة والاشتهار فعلى الاول ففي الواضع احتمالات ثلثة **الاول** انه تعالى هو الذي وضع تلك الالفاظ للمعاني الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك لنبيه صلعم بطريق الوحي والالهام فاستعملها النبي صلعم فيها وكذا المتشرعة تبعا لوضعه تعالى وهذا اوفق بالاعتبار وبنسبة الوضع الى الشارع لما عرفت من ان الشارع حقيقة بمعنى واضع الشرع وجاعله او واضع الشرع وجاعله هو الله سبحانه **الثاني** ان الواضع لها هو النبي صلعم وهذا هو الظاهر من الاصوليين على ما يشهد به تتبع كلماتهم وفيه مخالفة الظاهر من وجهين احدهما ما اشرنا اليه من ان المتبادر من الشارع جاعل الشرع الا ان يدعى ان الظاهر اسم لنبينا صلعم او حقيقة عرفية للمطلق النبي المخصوص بشريعة ولم يثبت ذلك والثاني انه يجب على هذا ان يلتزم تقدم وضع النبي لما ورد من تلك الالفاظ في الكتاب على ما ورد فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية ايضا وهو وان كان ممكنا لما عرفت من جواز التوقيف بغير الورود في الكتاب

الا انا نقطع بحصوله به فيما ورد فيه وما لم يرد نصا فهو اما مذكور بعنوان اخر
تبين به الحقيقة او مرتبط بمذكور يلزم من التوقيف عليه على ما يتعلق به كالجزء
والشرط فالتوقيف فيه من جهة الكتاب ممكن مضافا على انا لو سلمنا عدم ظهور
تاخر الوضع عن الورود في الكتاب فغاية الامر يتساوى احتمالي التقدم و
التاخر ولا اقل من عدم ظهور التقدم ومقتضى ذلك التوقف في الحمل
على المعنى الشرعي دون القطع كما يقتضيه كلام القوم **الثالث** ان الواضع فيما
ورد من تلك الالفاظ في الكتاب هو الله تعالى وفي غير ذلك هو النبي صلى الله عليه وآله بناء على
ان الشارع بمعنى جاعل الشرع وواضعه في الجملة فانه بهذا المعنى يصدق على النبي ص
لثبوت التفويض في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة وجعل
النافلة في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس وتحريم المسكر
عدا الخمر وغير ذلك من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض غير التفويض الذي
يقول به المفوضة الذين هم فرق من اهل المقالات الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم
ذهبوا الى ان الله تعالى خلق محمدا ص وفوض اليه امر العالم فهو الخلاق للدنيا وما فيها
او انه مفوض اليه امر الرزق دون الخلق او انه فوض العباد في الفعل على وجه
الاستقلال وبطلان التفويض وذم المفوضة ولعنهم والبرائة منهم فهو ناظر الى
ذلك واما التفويض بالمعنى المراد هيهنا اعني تفويض الاحكام فالاخبار الدالة
على ثبوته من طريق اهل البيت اكثر من ان تحصى وقد عقد الشيخان الجليلان ابو جعفر
محمد بن الحسن الصفار القمي وابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي لذلك بابا
في جامعيهما المعروفين بالبصائر والكافي واوردا فيه كثيرا من الروايات
المعتبرة التي هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انه سمعهما
يقولان ان الله تعالى فوض الى نبيه امر خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الاية
ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وحسنة الفضيل بن يسار
قال سمعت ابا عبد الله يقول لبعض اصحاب قيس الماصر ان الله عز وجل ادب
نبيه ع فاحسن ادبه فلما اكمل له الادب قال له انك لعلى خلق عظيم ثم فوض
اليه امر الدين والامة ليسوس عباده فقال عز وجل وما اتيكم الرسول فخذوه

وما نهيكم

16

وما نهيكم عنه فانتهوا وان رسول الله ص كان مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل
ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق فتادب باداب الله ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين
ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله ص الى الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فصارت
عديل الفريضة لا يجوز تركهن الا في السفر وافرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر
والحضر فاجاز الله له ذلك كله فصارت الفريضة سبع عشرة ركعات ثم سن رسول الله ص
النوافل اربعا وثلثين ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله تعالى ذلك الفريضة والنافلة احدى
وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر وفرض الله
في السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله ص صوم شعبان وصوم ثلثة ايام في كل شهر
مثلي الفريضة فاجاز الله تعالى له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها وحرم رسول الله المسكر
من كل شراب فاجاز الله تعالى ذلك وعاف رسول الله ص اشياء وكرهها لم ينه عنها
نهي حرام انما نهى اعافة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصه واجبا على العباد
كوجوب ما ياخذون بنهيه وعزائمه ولم يرخص لهم رسول الله ص فيما نهاهم عنه نهي حرام
ولا فيما امر به امر فرض لازم فكثير المسكر من الاشربة نهاهم عنه نهي حرام ولم يرخص فيه
رسول الله ص ع في تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك
الزاما واجبا ولم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان يرخص ما لم يرخصه
رسول الله ص ع امر الله عز وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب على العباد التسليم له كالتسليم
لله تبارك وتعالى وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان الله تبارك وتعالى ادب
نبيه ع فلما انتهى به الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه دينه فقال وما اتيكم
الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وان الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا
وان رسول الله ص اطعمه السدس فاجاز الله تعالى له ذلك وذلك قول الله عز وجل هذا
عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ورواية زرارة عن ابي جعفر ع قال وضع رسول الله ص
دية العين ودية النفس وحرم النبيذ وكل مسكر فقال له رجل وضع رسول الله ص من غير
ان يكون جاء فيه شيء قال نعم ليعلم من يطع الرسول ممن يعصيه والمستفاد من هذه
الاخبار وغيرها ان الله تعالى انما فوض الاحكام الشرعية الى نبيه بعد ان انتجبه
بالهداية الى جميع ما فيه صلاح العباد في امور المعاش والمعاد واكرمه واصطفاه

بالعصمة المانعة عن الخطأ والتزلزل في القول والعمل لعلمه سبحانه بان كل ما يضعه
ويحكم فهو حكم الله عز وجل ولذلك كان يجيزه ويمضيه في احكامه التي فوضها اليه
فتلك الاحكام من حيث انها لم يسبق فيها من الله تع وحي ولا خطاب بتحريم او ايجاب قبل
ذلك فقد حكم بها ووضعها فهي احكام النبي صلى الله عليه وآله ومن حيث انها صدرت
عن اسباب مفضية اليها هي من فعل الله تع مع تعقيبه الاجازة عنه والامضاء
فهي احكام الله تع ظهرت على لسان نبيه وهذا معنى قوله تع من يطع الرسول
فقد اطاع الله وكذا قوله عز وجل وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا
كما نطقت به الاخبار الواردة في هذا الباب والتفويض بهذا المعنى وان ورد
به النقل ولم يحكم بامتناعه العقل الا ان القول به مشكل من وجوه احدها انه
يخالف ظاهر قوله تع ان هو الا وحي يوحى وقوله تع عز وجل قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي الثاني ان التفويض انما
يكون فيما لم يرد فيه من الله تع وحي ولا كتاب والاحكام الشرعية باسرها قد ورد
فيها ذلك قال الله عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال عز وجل ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء وفي الكافي عن ابي جعفر ع قال سمعته ع يقول ان الله تبارك
وتع لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله الحديث
وعن ابي عبد الله ع انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله
ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه قال الله تبارك وتع انزل في القران تبيان
كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول
لو كان هذا انزل في القران الا وقد انزل الله فيه وعنه ع اني لاعلم ما في السموات
وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون ثم سكت
هنيئة فراى ان ذلك كبر على من سمعه منه فقال علمت ذلك من كتاب الله عز وجل
ان الله يقول فيه تبيان كل شيء وعنه ع قال قد ولدني رسول الله صلى الله عليه وآله وانا
اعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن الى يوم القيمة وفيه خبر السماء وخبر
الارض وخبر الجنة وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر
الى كفي ان الله يقول فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع

قال نحن

قال نحن والله نعلم ما في السموات وما في الارض وما في الجنة وما في النار وما بين ذلك ثم قال
ان ذلك في كتاب الله تع ثم تلا قوله تع ونزلنا عليك الكتاب وفي العيون عن ابي الحسن الرضا ع
قال جهل القوم وخدعوا عن اديانهم ان الله لم يقبض نبيه حتى اكمل له الدين وانزل عليه
القران فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه
كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين ع في حديث اختلاف
العامة في الفتايا قال في كلام له ع ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا
شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه
وادائه والله سبحانه تع يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء
الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام الى النبي ص تضمنت التفويض الى الائمة
ففي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله عز وجل ادب رسول الله حتى قومه
على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز اسمه ما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا
فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع
قال لا والله ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسول الله ص والى الائمة قال عز وجل انا
انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وهي جارية في الاوصياء ع
وعن موسى بن هاشم عن ابي عبد الله ع قال له يا ابن هاشم ان الله فوض الى سليمن بن داود
فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه فقال ما اتيكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله ص فقد فوض الينا وفي البصائر
عن ابي حمزة الثمالي قال سمعنا ابا جعفر ع يقول من احللنا له شيئا من اعمال
الظالمين فهو حلال لان الائمة منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو
حرام وعن رفيد مولى ابن هبيرة قال قال ابو عبد الله ع اذا رايت القائم اعطى رجلا
مائة الف واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض والقول بتفويض
الاحكام الى الائمة ع لا يلايم ما ثبت من استكمال الشرع في زمان النبي ص كما
قال الله تع اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وكذا ما علم من امتناع
تطرق النسخ والزيادة والنقصان في شريعة نبينا ص وما ورد من ان حلال
محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة ع على التفويض في الاحكام

الظاهرية كما في التقية بعيد جدا فان ظ الاخبار ان التفويض بالنبي صلعم والائمة عليهم السلام بمعنى وجه
وبالجملة فالقول بالتفويض على اشكال وللنظر فيه مجال واي مجال فان ثبت التفويض
فلا اشكال في صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق الشرع على الله وعلى رسوله حقيقة
على هذا التقدير والا امكن القول بصحته ايضا بناء على ان المراد من الشارع ما هو
اعم من جاعل الشرع والاتي به ولو من باب عموم المجاز لكنه بعيد هذا كله على الاحتمال
الاول وهو ان الواضع في الحقيقة الشرعية بالتعيين والتخصيص وعلى الثاني
وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان يعتبر في صدق النسبة الى الشرع تحقق
الغلبة والاشتهار باستعماله اولا وعلى الثاني فاما ان يعتبر فيه كونه اول من
استعمل اللفظ في المعنى الشرعي اولا يعتبر ذلك ايضا بل يكتفي بتحقق الاستعمال منه
في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه او زمان ورود خطابا ته فعلى الاول يتعين القول
بان الواضع هو الله تع في الجميع لان كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب اصلا
فضلا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به ذلك
في الاغلب بل الظ على هذا التقدير تعيين القول بان الواضع هو النبي صلعم في الجميع
نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله منفردا وان لم يضم اليه الاستعمالات الواقعة
في الكتاب العزيز وان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة مما
تكرر ذكره فيه هو الله سبحانه تع وفيما عدا ذلك هو النبي صلعم ويحتمل ثالثا وهو
ان الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي وفيما ورد فيه هو الله سبحانه والنبي
بمعنى ان الوضع تحقق باستعمالهما معا فان ورود اللفظ في القران مما له دخل
في حصول الغلبة فلم يكن له قطعا ما لم يكن مسبوقا بحصولها ويكون الاستعمال
الواقع بعد ذلك من النبي صلعم استعمالا بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها
وعلى الثاني فالظ تعين القول بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما ورد في
الكتاب هو الله تع وفيما عدا ذلك هو النبي صلعم وعلى الثالث فالواضع هو النبي
فيما لم يرد في كلام الله تع وما ورد فيه جاز نسبة وضعه الى الله سبحانه و
الى النبي صلعم لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا التقدير منهما فلا تخصيص
الوضع باحدهما ولا يذهب عليك ان الظ بناء على ان الوضع في الحقيقة الشرعية

بالاشتهار

باستعمال الشرع والمتشرعين معا ع

بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني اعني اعتبار المستعمل الاول في تعيين النسبة
وانه لا يكفي لصدقها مجرد الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظ ولا يعتبر فيه تحقق
الغلبة باستعمال الشرع منفردا فان الظ حصول الغلبة والاشتهار في الحقيقة الشرعية
باستعمال الشرع وحده وانما نسب الوضع فيها الى الشرع مع ان للمتشرعة مدخلية في
حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الداعي الى حصول الغلبة والاشتهار واستعمال
المتشرعة فرع استعمال الشرع ومترتب عليه فكانه استعماله فاذا الحق الوضع به فالمتجه على القول
بالاشتهار هو التفصيل في الواضع على طبق ما ذكرناه في الاحتمال الثاني وقد ظهر بما ذكرنا حال الوضع
على الاحتمال الثالث وهو ان الوضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي بعض اخر بالاشتهار
فان ما بالتعيين يتاتى فيه ما في الاول من الاحتمالات وما بالاشتهار يتاتى فيه ما في
الثاني كما لا يخفى واعلم ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج من تقسيم
المتن هي اللفظ الذي يستفاد منه المعنى بوضع الشرع وهذا التحديد باطلاقه يقتضي
ان يكون كل ما وضعه الشرع حقيقة شرعية وان لم يتعلق بالشرع كما في الاعلام
وغيرها من الذوات والصفات وليس كذلك اذ الظ ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها
كونها بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق به الحكم الشرعي وكانهم اكتفوا عن التقييد
بما يستفاد من نسبة الوضع الى الشرع فان الظ اخذ الصفة واعتبارها والامر في
ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة الشرعية لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى
اللغوي على ما يوهمه كلام القوم بل الظ ان كل لفظ وضعه الشرع لمعنى وكان له
تعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية سواء عرف لذلك اللفظ معنى في اللغة ام لا
وسواء كان وضعه للمعنى بطريق النقل او الارتجال وقد صرح بالتعميم الثاني
جماعة ووجود المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على تقدير
تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في النقل اعتبار المناسبة لا مجرد تحققها
لكن الظ ان الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات فانا لم نجد فيها ما وضعه الشرع
لفظا مخترعا لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الحقائق الشرعية مما
ثبت له معان اصلية معروفة كما يظهر بالتتبع وحيث ان المعاني الشرعية
لتلك الالفاظ باسرها تناسب المعاني الاصلية فالظ اعتبار المناسبة

والاكان كاللفظ المخترع وهذا متعين على تقدير ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة كالايخفى بقى ههنا شئ وهو انه قد تكرر فى كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية وقد حكى ابن الحاجب وغيره من المعتزلة انهم قالوا بها ايضا اى مع قولهم بالحقيقة الشرعية قالوا ان الحقيقة الدينية اخص من الحقيقة الشرعية فانها اسم لنوع خاص منها وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وان القسم الاخر منها وهو الذى قد علم فى اللغة لفظه ومعناه لا يطلق عليه اسم الحقيقة الدينية والظاهر من كلام المحقق العضدى فى شرح المختصر والعلامة التفتازانى فى شرح الشرح ان الحقيقة الدينية باقسامها الثلث من الموضوعات المبتدئة دون المنقولة وقيل بل هى كذلك على الاول والثالث واما على الثانى فهى محتمل الامرين صرح بذلك المحقق الشريف والفاضل الباغنوى وغيرهما وكيف كان فالظاهر ان المحقق من الاقسام هو الثانى خاصة دون الاخيرين كما صرح به غير واحد منهم وكلامهم فى هذا المقام صريح فيما ذكرنا انفا من انه لا يعتبر فى الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى اللغوى لا يتصور فى ذلك فلا يكون معتبرا حيث عد والحقيقة الدينية من اقسام الحقيقة الشرعية وما لا يعرف اهل اللغة لفظه من اقسام الدينية فيكون قسما من الحقيقة الشرعية وهذا لا ينافى تصريحهم بالانحصار فى القسم الثانى اذ الالتفات فى الحصر الى الواقع والحكم بالعموم بالنظر الى اهل المفهوم فلا تناقض ثم انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلى والمزكى قالوا والمراد من اسماء الذوات ما هو من اصول الدين او ما يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما هو من الفروع او ما يتعلق بالجوارح وانت خبير بفساد هذه الدعوى وبطلانها للقطع بان الصلوة والزكوة وغيرهما من اسماء الافعال مجهولة المعانى عند اهل اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون اسماء الافعال تحكم محض لا يلتفت اليه ثم ان نسبة القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها قسم من الحقيقة الشرعية ثابتة فى الجملة انما يستقيم لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة

لان القسم الثانى من العلم ان نقله عن المعنى اللغوى لا يتصور فى ذلك فلا يكون معتبرا فى تعريف الشرعية

الموجبة

الى موجبة جزئية هى ان الحقيقة الشرعية ثابتة فى الجملة وهو خلاف التحقيق فان الظاهر كما ستعرف ان النزاع فى الحقيقة الشرعية يرجع الى الايجاب والسلب الكليين فح فالقائل بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية والنافى للحقيقة الدينية ناف للحقيقة الشرعية فلا يكون النزاع فى الحقيقة الدينية نزاعا اخر غير النزاع فى الحقيقة الشرعية على ان الظاهر ان المعانى الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم يكن اهل اللغة يعرفونها قبل مجيئ الشرع وانهم انما عرفوها ببيان الشرع وح فاحد قسمى الحقيقة الشرعية وهو ما يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه قسم تقديرى محتمل عند العقل ولا تحقق له فى الخارج واللازم من ذلك ومن انحصار قسمها الاخر اعنى الحقيقة الدينية بحسب التحقق فى القسم الثانى من اقسامها كما اعترفوا به انحصارها بحسب التحقق لوجودها ايضا فالحقيقة الشرعية حقيقة دينية كما ان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية واثبات احدى الحقيقتين ونفيها اثبات للحقيقة الاخرى ونفى لها لاتحاد المصداق المحقق فى الحقيقتين وان اختلفا بحسب المفهوم والافراد الممكنة المقدرة فان ذلك لا يقدح فى التلازم بينهما باعتبار الوجود كما هو الظاهر وح لا يتصور فى الحقيقة الدينية خلاف غير الخلاف فى الحقيقة الشرعية وان فرض ان مرجع الخلاف هناك الى الايجاب الجزئى والسلب الكلى على خلاف التحقيق وكيف كان فالحق سقوط هذا الخلاف وان النزاع ليس الا فى ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وكان شارح المختصر قد اشار الى ذلك حيث قال بعد تحرير محل النزاع على ما يوافق المتن ثم لم يذكر فى الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية ونسبه الى المعتزلة ونفيه ونسبه الى القاضى ابى بكر ثم قال فالحق انه لا ثالث لهما فتامل قوله وان كان بوضع اهل اللغة فلغوى ظاهر العبارة ان واضع اللغة هو البشر وهو احد الاقوال فى المسئلة ذهب اليه ابو هاشم الجبائى واصحابه وجماعة من المتكلمين قالوا وضع اللغة اصطلاحى من البشر اما من واحد او جماعة تواطئوا على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف بالاشارة والقرائن مع التكرار كما فى الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة وغيرها وقيل ان الواضع للغات هو الله تعالى

بيان واضع الالفاظ

ووضعها مستفاد من التوقيف اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها
واحد من البشر او جماعة او بخلق علم ضروري بوضعها اياها واليه ذهب
الاشعري ومتابعوه والظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو
ان الواضع لبعضها هو الله تعالى وللبعض الاخر هو البشر وان كل لغة في قسمان
توقيفية واصطلاحية واختلف المفصلون فقال الاستاد ابو اسحق
الاسفرايني القدر الضروري بوضعه اياها المحتاج في التعريف توقيفي
والباقي اصطلاحي وقال الاخرون بالعكس وان ابتداء اللغات بالاصطلاح
والباقي بالتوقيف في ذلك لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب العلم ببعضها
معينا ذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي وعزاه في المحصول الى المحققين
وفي نية الى جمهورهم وقال ابن الحاجب الصحيح التوقف ان كان النزاع في
القطع والا فالظن قول الاشعري واليه مال العلامة طاب ثراه في نهاية
واكثر المتاخرين منا ومن العامة وهذا التفصيل هو المتجه فههنا دعويان
ظهور التوقيف وانه ليس بقطعي لنا على الاول مضافا الى بعد ابتداء العقول
الى مثل هذا الاختراع المشتمل على دقايق الحكم ولطايف البدع من دون توقيف
من الله تعالى ظواهر الايات منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فان المراد
من الاسماء اما خصوص الالفاظ اقتصارا على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف
العام هو اللفظ الموضوع لمعنى او ما يعم الالفاظ وغيرها من انواع المدركات
من المعقولات والمحسوسات نظرا الى ان اللغة وحدها ليست علما يصلح
بتفضيل ادم عم على الملائكة كما يقتضيه سوق الاية وعلى التقديرين
فتعليم اللغة مراد منها ويشهد بذلك ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على ادم
حروف المعجم في احدى وعشرين صحيفة وهي اول كتاب انزل الى الدنيا
وفيه الف لغة وانه تعالى علمه جميع تلك اللغات وقد روي عن ابي ذر
الغفاري عن رسول الله صلعم قال قلت يا رسول الله كل نبي مرسل بم يرسل
قال بكتاب منزل قلت يا رسول الله اي كتاب انزل الله تعالى على ادم
قال كتاب المعجم قلت اي كتاب المعجم قال ا ب ت ث وعدها الخ وفي

تفسير

تفسير الامام العسكري عم عن علي بن الحسين عم في معنى الاية وعلم ادم الاسماء كلها
وهي اسماء انبياء الله واوليائه وعتاة اعدائه وفي حديث الشفاعة فياتون
ادم عم فيقولون انت ابو الناس خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته وعلمك
اسماء كل شيء وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة انه علمه اسم كل شيء حتى
القصعة والقصيعة وما اشتهر من ان اللغة العربية انما حدثت في زمان
اسمعيل عم وان العرب من ولده فهو من المشهور الذي لا اصل له اذ الحميريون
والعمالقة وجرهم وقوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل
بمدة متطاولة وقد ورد في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية ادم عم
نعم العدنان وهم طائفة من العرب من ولد اسمعيل عم فان قيل لو كان ادم عم
عالما باللغات كلها كما قلتم فما السبب في اختلاف ذريته فيها قلنا لعل
الوجه في ذلك انه علم كل واحد من ولده لغة واحدة ثم بقيت تلك اللغة
في اعقابه او انه علم ولده اللغات المختلفة فكانوا يتكلمون بها مدة حيوته
فلما قبض تفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل منهم بلغة اختارها من بين
اللغات اذ كان التكلم بلغة واحدة اسهل من التكلم بلغات مختلفة فغلبت
على اولاده تلك اللغة حتى اذا انقرض القرن الاول منهم نسوا ساير اللغات
فصار كل فريق يتكلم باللسان الغالب على ابيه فهذا هو الباعث على اختلاف
اللغات على القول بالتوقيف ومنها قوله عز وجل من اياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد من الالسنة اللغات
الصادرة عنها مجازا باطلاق اسم السبب وارادة المسبب اذ لا اختلاف
في تصوير جرم اللسان الذي هو عبارة عن الجارحة المخصوصة في
افراد الانسان ولئن كان فالاختلاف في غيره من الاعضاء اشد وابلغ
وبدايع الصنع فيه اكمل واكثر فكان ذكره في الايات اولى واحق ومنها
قوله تعالى وعلم الانسان ما لم يعلم فان المراد كل ما يعلمه الانسان من
الهدى والبيان فهو بتعليم الله عز وجل الا ما علم اضافته اليه
كما في زيادات العلوم الحاصلة بتلاحق الافكار ~~بحضرة~~ او انه علمه

اصول العلم والصناعات وما يحتاج اليه النوع اختلاج المعاش والمعاد
وان رتب عليها من قبل نفسه شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة
فى التعليم لوجود المقتضى وهو العموم مع فقد المانع واستدل ايضا
بقوله سبحانه ان هى الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله
من سلطان وقوله ما فرطنا فى الكتاب من شئ وقوله تبيانا لكل شئ
وان اللغة لو كانت اصطلاحية لزم الدور والتسلسل اذ الاصطلاح لا
يتم الا بمعرفة كل من المصطلحين قصد الباقى ولا يكون الا باللفظ و
الكتابة الموقوفين على الاصطلاح فان اتحدا فالدور والا فالتسلسل
وان انتفاء التوقيف يستلزم امكان تطرق التغير على الشرايع بتغير
لغاتها مع عدم الاشتهار وبطلان التالى ضرورى والكل كما ترى ولنا
على الثانية اعنى انتفاء القطع قيام الاحتمال فيما ذكر من الاستدلال
اما الاية الاولى فلامكان ان يراد من التعليم فيها اعلام الوضع السابق
من خلق آخر او الاقدار على الوضع او الالهام بان يضع من الاسماء
بعضها او المسميات او الصفات والعلامات مثل ان الخيل للركوب
والجمل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك واما الثانية فلامكان
ارادة الاقدار والالهام واختلاف صور النطق واشكاله
فانك لا تكاد تسمع منطقين متساويين فى الكيفية وهو من
الايات واما الثالثة فلجواز ان يكون المراد مما لم يعلم ما علم بالقلم وما
عدا اللغة ومن التعليم اعطاء القوة العاقلة وخلق ساير القوى
والمشاعر وانزال الايات ونصب الدلايل ومع قيام الاحتمال فى الادلة كلها فالقطع
منتف بالضرورة واما الظهور فلانها باسرها على خلاف الظاهر من اللفظ والقرينة
كما لا يخفى احتج ابو هاشم بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
دل على سبق وضع اللغة على الارسال فلو كان بالتوقيف ولا يتصور الا
بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فيلزم الدور والجواب منع توقف
التوقيف على الارسال لجواز حصوله بغير الوحى لخلق الاصوات او العلم

الضرورى

الضرورى كما تقدم او بالوحى الى نبى غير الرسول فان النبى صلى الله عليه واله اعم من الرسول
او الى رسول قبل ارساله الى قومه اما لفقدهم كما فى آدم عم فى اوائل هبوطه
الى الارض وعدم تحقق الارسال اليهم مع وجودهم كما يتصور فيه وفى غيره
بان يتعلم منه اللغات اولا ثم يرسل اليهم احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن القدر
المحتاج اليه فى الاصطلاح توقيفيا لزم الدور لتوقف الاصطلاح على سبق
معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه
على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور والجواب منع توقفه على
الاصطلاح لجواز التعريف بالترديد بالقراين كما فى الاطفال احتج من قال
ان القدر الضرورى اصطلاحى دون الباقى بانه لو كان توقيفيا ولا يكون
الا بالوحى لزم منه توقفه على نفسه او على وحى آخر وننقل الكلام اليه
فاما ان يدور او يتسلسل والجواب منع التوقيف على الوحى لامكان التوقيف
ابتداء وفى بعض النسخ بلا وسائط بخلق علم ضرورى او بالاستفاده من القراين
والاصل فى هذين القولين قول ابى هاشم والاشعرى ودليلهما فيما
عدا المستثنى اى القدر الضرورى دليل البهشمية والاشعرية
بعينه ولذا لم يتعرضوا للاستدلال على ذلك بل اقتصروا على ذكر الحجة
لما اختصوا به من الاستثناء فحجة القولين فى الحقيقة مجموع احدى
الحجتين اعنى حجتى ابو هاشم والاشعرى معها ما ذكر من الاحتجاج لهما
فلا يرد ان ما ذكروه فى الاحتجاج قاصر عن افادة تمام المراد فان المقصود
هو التفصيل وما ذكر من الدليل انما يدل على احدى القسمين اعنى القدر
الضرورى وربما يظهر من بعضهم ان مذهب الاسفراينى هو القطع بحكم
القدر الضرورى مع التوقف فى الباقى وهو خلاف ما فى كتب وعلى
هذا فحجته مجموع حجة المتوقف مع ما ذكر من دليله حجة المتوقف كان
الجميع مع ضعف حجج الاقوال كلها وهو مسلم ان اريد القطع بان ادلة
الاقوال باسرها قاصرة عن افادته واما ان اريد الظهور فلا لما عرفت
من قوة ادلة التوقيف وينبغى ان يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة

بحث ان دلالة الالفاظ بالوضع او بالذات

اللغوية الاصلية لامطلق الحقيقة فان الواضع في الاعلام والحقايق العرفية العامة والخاصة منقولة كانت ومرتجلة هو البشر بالضرورة فلا يمكن الخلاف فيه و اللازم من ذلك تخصيص العموم في قوله تعم وعلم ادم الاسماء كلها بالحقايق اللغوية الحقايق المبتدئة فان تعليم الاسماء لا يستلزم تعليم جميع معانيها بل يصدق بتعليم البعض ايضا واعلم ان المسئلة من المسائل العلمية التي لا يترتب عليها شيء من الفروع والمطالب العملية للاجماع على وجوب حمل الالفاظ على معانيها اللغوية مع فقد الشرعية خطابا بان الله تعم وغيرها سواء قلنا ان الواضع هو الله تعم او البشر ومع تعيين المراد من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى ثم اعلم ان ما ذكرنا من الاختلاف في واضع اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى تبعية بواسطة الوضع له وفيه قول اخر شاذ يسقط معه الخلاف المذكور من وهو ان دلالة اللفظ على المعنى طبيعية اي لذات اللفظ من دون توسط الوضع وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وجمع من اوايل المعتزلة واهل التكسير وفساد هذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة لما نرى من اختلاف اللغات باختلاف الامم ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل احد الى كل وضع وهو معلوم البطلان فانه لو كانت دلالة الالفاظ طبيعية غير مستندة الى الوضع كدلالتها على وجود اللافظ لوجب ان يفهم كل احد معنى كل لفظ لامتناع انفكاك المدلول عن الدليل كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له لافظا وايضا فانا نعلم قطعا ان المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي حدثت فيها الوضع لم يكن دالة قبل حدوثه على ما يفهم منها بعده ثم صارت بحيث تدل عليه وان غير المتجدد من تلك الالفاظ كان دالا قبل حدوث وضعه الثاني على ما لا دلالة عليه بعد حدوثه وليس ذلك الا لحدوث اللاحق وزوال السابق بالهجر اذ لو كانت الدلالة ذاتية لاستوت في جميع الاحوال واستدل ايضا بانها لو كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة بحيث يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير ولامتنع وضعه مشتركا بين المتنافيين كالضدين او النقيضين اذ الشيء الواحد لا يناسب بالذات المتنافيين ولانه لو وضع

لهما

لهما فاما ان يدل عليهما او على احدهما فيلزم الاختلاف والتخلف ولان الوضع على هذا التقدير يستلزم الاتصاف بالمتنافيين وخلاف الفرض والتالي باطل للقطع بجواز الوضع للمتنافيين بل وقوعه كما في القرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود والناهل للعطشان والريان الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة وفي الجميع نظر احتج القائلون بالمناسبة بانه لولاها وتساوت الالفاظ بالنسبة الى المعاني امتنع الاختصاص بها ولزم الترجيح او الترجح من غير مرجح وهو قبيح واجيب بمنع الملازمة فان المرجح لا ينحصر في المناسبة وارادة الواضع مصلح للترجيح من غير انضمام شيء اليها فان كان من الله فكتخصيص الحدوث بوقته وان كان من الناس فكتخصيص الاعلام بالاشخاص فان المخصص فيه خطور ذلك اللفظ بالبال حال الوضع وفيه انه على القول بان الواضع هو الله تعم فالارادة وان صلحت للترجيح بها الرجوع الى العلم بالاصلح في حقه تع كما تحقق في محله لان الاصلحية التي هي مناط تعلق الارادة انما يكون مع الاختلاف واما مع التساوي كما هو المفروض فالاصلحية غير معقولة ان كان المراد من المرجح وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا يصلح الارادة للترجيح الا على القول بجواز الترجيح بلا مرجح فلا يستقيم الجواب ان كان المراد من المرجح ما عدا الارادة او الموجب لها واما الارادة في نفسها لا يستقل بالترجيح عندهم وعلى القول بان الواضع هو البشر لا يصح القول بان المرجح هو الخطور بالبال مط اذ كثيرا ما يخطر الالفاظ الكثيرة ببال الانسان ومع ذلك فلا يعين الا لفظا مخصوصا منها فلا بد من مرجح اخر سوى الخطور والصواب ان يقال ان استحالة الترجيح والترجح انما يقتضي استدعاء الوضع مرجحا يصلح التعليل به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة الحاصلة في صفات الحروف وهيئاتها الحسنة على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم وجوب المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو المطلوب اذ ليس كل امر ثابت في نفس الامر ظاهرا فيه ولا كل مناسبة دالا عليه واعلم ان الكلام هنا يقع في مواضع الاول ان للحروف والكلمات خواص وطبايع كساير الموجودات العينية وهذا مما اتفق عليه علماء الاعداد فانهم اثبتوا للحروف طبايع كطبايع العناصر وبنوا على ذلك باعتبار افرادها وتركيبها على الوجوه المختلفة عجايب الاسرار وغرايب الاثار في العوالم العلوية والسفلية بوجوداتها النطقية والكتبية وانتهوا فيما ادعوا الى الرجحان الاثناء

مبحث اثبات الطبايع للحروف والكلمات

وما ظهر لهم من اسرار الاسماء والحق ان تاثير الحروف واختصاصها بالامور العجيبة امر ثابت لا ينكر فان للحروف المقطعة والعوذ والطلسمات والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات وغيرها تاثيرات بينة معروفة يشهد به النقل المستفيض والتجارب المكررة والامتحانات الصحيحة ولكن قد طوى العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة الالهية كما في غيرها من العلوم السرية الخفية فلم يحط بها الا واحد بعد واحد ممن ناز بلطف ربانى او فهم ثاقب نورانى وما يلقيها الا الذين صبروا وما يلقيها الا ذو حظ عظيم **الثانى** تناسب الالفاظ والمعانى فى الذات والطبيعة وهذا مما انكره الاكثرون اما لانهم زعموا ان طبايع الالفاظ مما لا تناسب طبايع المعانى والحق بناء على ثبوت الطبايع امكان ثبوت المناسبة الذاتية بين الالفاظ والمعانى فان العقل يجوز على هذا التقدير ان يكون بعض الالفاظ مما يناسب الطبع لبعض المعانى ولا مانع من ذلك اصلا سوى ما ذكروه من لزوم المناسبة للمتنافيين على تقدير الوضع لهما وكذا لزوم التخلف والا على ما سبق بيانه والجواب عن ذلك ان الممتنع كون الشئ الواحد مناسبا للمتنافيين من حيث انهما متنافيين واما كونه مناسبا لهما من غير جهة التنافى بل باعتبار امر مشترك او جهتين مختلفتين فلا امتناع فيه قطعا ومنه يعلم جواز الاختلاف فى المدلول فان امتناعه فرع امتناع المناسبة للمتنافيين وقد عرفت ما فيه واما العلم بتحقق المناسبة الذاتية فالطريق اليه امران احدهما الوقوف على طبايع الحروف واثارها وهذا مما لا يتيسر لاكثر الناس كما اشرنا اليه وثانيهما انحصار الموجب للوضع فى المناسبة الذاتية كما ادعيه المستدل وقد عرفت جوابه ولو قيل ان كانت الدعوى ثبوت المناسبة الذاتية فى الجملة ولو فى بعض الالفاظ فالمعهد الثبوت والا فالنفى لكان قويا فتدبر **الثالث** دلالة الالفاظ على المعانى معانيها للمناسبة الذاتية دون الوضع وهذا هو محل النزاع فى المسئلة وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه الجمهور من انتفاء الدلالة الذاتية للالفاظ وان فهم المعنى من الالفاظ مستند الى الوضع دون المناسبة فان نفينا طبايع الالفاظ او قلنا انها لا تناسب طبايع المعانى كانت الدلالة الذاتية ممتنعة قطعا والا كانت ممكنة غير متحققة اما الامكان فلتجويز العقل بعد اثبات طبايع الالفاظ وانها مناسبة لطبايع المعانى بلوغ التناسب الذاتى بين الالفاظ والمعانى الى حيث

مطلب التناسب بين الالفاظ والمعانى

يفهم المعانى من الالفاظ عند اطلاقها بدون التوقف على الوضع وهو ظ واما انتفاء الوقوع فلانا نعلم بالضرورة استناد الفهم والاستفادة من الالفاظ الى الوضع دون المناسبة ولذا كان الفهم والاستفادة مخصوصين بالعالم بالوضع ولاختصاص العلم بوضع كل لغة باهلها اختلف اللغات باختلاف الناس فى العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم فى الاصقاع والازمان ولاهتدى كل واحد الى كل لغة ووضع وهو معلوم البطلان فان قيل وجود المناسبة الذاتية يقتضى جواز العلم بها والعلم بها يقتضى تحقق الدلالة الذاتية فلا يجوز نفيها قلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرر الاوسط فى القياس فغايته ما لزم اجتماع الدلالتين فى حق العالم بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى ثبوت الدلالة الذاتية بدلا عن الوضعية فى الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا ولما كان ظ القول بالدلالة الذاتية ظاهر الفساد اولها جماعة فقيل ان المراد من ذلك دعوى التناسب الذاتى بين اللفظ والمعنى وان ذلك التناسب هو علة الوضع الذى هو السبب فى دلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة موقوفة على الوضع والوضع موقوفة على المناسبة الذاتية التى هى علة له كانت الدلالة موقوفة على المناسبة الذاتية وبهذا الاعتبار جاز وصف الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول عنهم فى كتب الاصول ليس الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى واما ان الدلالة ذاتية وليست بوضعية فليس فيما حكى عنهم ما يدل على ذلك ولا فى اسناد الالم المنقول ما يشعر به وقال صاحب المفتاح ان ما ذكروه تنبيه على ما عليه ائمة الاشتقاق والتصريف من ان للحروف فى انفسها خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاء والمتوسطة بينها وغير ذلك وتلك الخواص تقتضى ان يكون العالم بها اذا اخذ فى تعيين شئ مركب منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذى هو حرف رخو لكسر الشئ من غير ان يبين والقصم بالقاف الذى هو الشديد لكسر الشئ حتى يبين وان لهيئات تركيب الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعلى بالتحريك كالنزوان والحيدى لما فى مسماهما من الحركة وكذا باب فعل بضم العين مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة وقس على هذا ولا يخفى ان مرجع ما ذكره الى شئ واحد وهو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمة تخصيص

بعض الألفاظ ببعض المعاني وان اختلفا في التعليل فان العلة على الاول امر معنوي
راجع الى ذات اللفظ وحقيقته وعلى الثاني صفة حسية ثابتة في اللفظ ظاهرة في
النطق والاول انسب بكلام القوم والثاني اقرب الى القبول وفي كل منهما نظر اما الاول
فلما سبق واما الثاني فلاختصاصه بالعلم بخواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع
الاوضاع كما لا يخفى **قوله** وان كان بوضع طارئ غير الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة
المستفاد من كلامهم في هذا المقام حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية واعتبروا
فيها استفادة المعنى بوضع طارئ انها مباينة لها وهو كذلك فان الظاهر ان الحقائق الاصلية
كالارض والسماء والنار والماء وغيرها مما لم يتغير عن معناه الاصلي لا يطلق عليها في العرف
اسم الحقيقة العرفية وربما ظهر من بعضهم ان العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف
وان كان المعنى اصليا وهو خلاف المعروف من معناها والظاهر انه اصطلاح جديد لبعض
المتاخرين وما قيل من ان الاصل اتحاد الحقيقة اللغوية والعرفية فكانه مبني على هذا
الاصطلاح اذ لا يعقل الاتحاد مع تباين الحقيقتين كما يقتضيه البناء على المعنى المعروف
والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم مطلقا من اللغوية لتصادقهما في الامثلة المذكورة وصدق
العرفية بدون اللغوية في الاوضاع الطارئة وقد يقال ان العرفية لو عممت فانما تعم
الاصلية الباقية واما المهجورة فلا يطلق عليها اسم العرفية قطعا وعلى هذا فيكون
فالنسبة بين اللغوية والعرفية عموم وخصوص من وجه وكيف كان فلا يعتبر في صدقها
بقاء المعنى مطلقا اذ الظاهر اطلاقها على الطارئة المهجورة بل اما ان يعتبر فيها البقاء ان كانت
اصلية او لا يعتبر فيه اصلا وربما لاح من بعض كلمات القوم ان الحقيقة العرفية ما يستفاد منه المعنى بحسب العرف بالفعل ومقتضى ذلك خروج المهجورة عن العرفية وان كانت
طارئة وهو بعيد وعلى تقديره فهل تدخل في اللغوية او تبقى واسطة بينها وبين العرفية
احتمالان والحاصل ان الظاهر من كلام الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر في الحقيقة
اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اخر باقية كانت ام مهجورة وربما يظهر
من بعضهم ان المعتبر فيها ان لا تكون مسبوقة بجميع اوضاع اللفظ وان تقدم عليها
بعضها وهو بعيد جدا اذ الحقيقة المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم
واما العرفية فهل المعتبر فيها ان يكون طارئة غير اصلية باقية كانت او مهجورة او باقية

اصلية

اصلية او طارئة بالحصر طارئة باقية احتمالات اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية
بمعناها المعروف والعرفية بالمعنى الاول والثالث مباينة كلية وبالمعنى الثاني عموم و
خصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاخر والعرفية بالمعنيين الاولين و
بينها وبين العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي والاصلية المهجورة لغوية فقط كما ان
الطارئة الباقية عرفية كذلك والباقية محتملة للاختصاص والاشتراك بحسب اختلاف
اللغوية والعرفية في المفهوم والوضع الطارئ وهو الوضع الجديد الذي ليس
باصلي دون الطارئ على وضع سابق لاختصاصه بالنقل فلا يتناول وضع الالفاظ
المخترعة التي لم يوضع لمعنى في اللغة مع انها من اقسام الحقيقة العرفية بخلاف
الاول فانه يعم الجميع فتعين ارادته وعموم العرفية وخصوصها باعتبار تعين
الواضع فيها وعدمه فالعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانها في اللغة
لكل ما يدب على الارض ثم غلب استعمالها في العرف العام في ذي الاربع حتى تعينت
لذلك وليست الغلبة فيها من فريق دون فريق اخر او طائفة دون طائفة بل من
الجميع فلذا كانت عامة والخاصة ما تعين واضعه كما في اصطلاحات ارباب العلوم
والصناعات فانها مختصة بهم لحصول الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم
والظاهر خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية اما عن العامة فظاهر واما
عن الخاصة فلتفرعهم بان الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام ليست كذلك
لاختصاصها بواحد غالبا وايضا فان الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة من اي
مستعمل كان كالعرفية العامة والخاصة انما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من
اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمله غير النحاة فيما يقابل الاسم والحرف
كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح المخاطب ومن هذا يعلم
الفرق بين العرفية العامة والخاصة من وجهين تعين الواضع وعدمه وعموم
الاستعمال على وجه الحقيقة وخصوصيته وان الاعلام تفارق العرفية العامة
من الوجه الاول والخاصة من الثاني فهي خارجة عن العرفية بقسميها فاما ان
يكون قسما رابعا للحقيقة ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلثة غير حاصر او يكون
خارجا عن المقسم اعني مطلق الحقيقة وقد حكى ان الرازي في المحصول والامدي

مع صدق الحد والاشتراك في العلامات واللوازم

لا وجه له وجب بان المراد خروجها عن الحقيقة والمجاز صح

في الأعلام ان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف اسماء الأعلام بهما كزيد
وعمرو واعترض بان خروجها عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق الحقيقة و
المجاز واورد عليه بلزوم بطلان الانحصار واشتهار التقسيم الى الاقسام الثلثة
المشهورة ورد ذلك بان المراد من اللغوي المعنى الأعم الشامل للثلاثة دون
المقابل للشرعي والعرفي وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد خروج الاعلام عن اللغوي
بمعنى ما يضاف الى اللغة وينسب اليها لاختصاصه بها فان الأعلام ليست كذلك
لاشتراكها بين اللغات وعدم اختصاصها بشيء منها وان اختص الوضع به ويمكن
حمل الجواب على هذا المعنى ويندفع عنه الايراد كما لا يخفى وهنا فوائد مهمة
ينبغي التنبيه عليها **الأولى** قال التاج والنزاع بين العلماء في ان الالفاظ
موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الامور الخارجية فذهب الى كل فريق و
احتج الاولون بوجوه الأول ان الألفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية
وجودا وعدما فان من ظن ان الشبح حجر اسماه به واذا تغير ذلك الظن بان ظنه انسانا
مثلا تغيرت معه التسمية فسماه باسم الانسان فلو كانت بازاء الامور الخارجية
لما تغيرت التسمية بتغير الشبح لعدم تغير الامور الخارجية واعترض عليه
بوجوه الأول ان تغير التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان الانسان
والحجر موضوعان للامرين الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه
لفظ الحجر ثم لما ظن انه انسان اطلق عليه لفظ الانسان فتغير التسمية ليس لان الموضوع
له هو الشبح الخارجي الثاني نقض للدليل فانها لو كانت للصور الذهنية لما تغيرت
التسمية لبقاء الصورة في المثال المفروض وان تغير الشبح والتالي باطل قطعا لامتناع
اطلاق الحجر على الانسان حقيقة لان المراد من الصورة صورة الشبح المطابقة له
في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا يلزم تغير احد الاطلاقين وفساد الأمر لانتفاء
المطابقة فيهما معا وهم لا يقولون به فان قيل من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا
للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين نظرا الى اعتقاد الواقعية قلنا
ذلك هدم لما اعتمدتم عليه من دلالة تغير التسمية اذ من الجائز ان يكون اللفظ
موضوعا للامر الخارجي ويصح معه الاطلاقان باعتبار الاعتقاد بتجويز احد الامرين

دون الآخر تحكم

[illegible] الصدق [illegible] مطابقة للنسبة [illegible] موضوعا للنسبة [illegible] وجواب ان الصدق والكذب [illegible] المدلول [illegible] الواقعية [illegible]

دون الآخر تحكم الثالث ان اقصى ما يدل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية ولا
يلزم من ذلك الوضع للصور الذهنية لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية من
حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن الثاني
انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الأخبار فان
قولنا زيد قائم لو كان موضوعا لقيام زيد الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون
صدقا البتة واعترض عليه ايضا بوجوه احدها ان دلالة الكلام على تحقق النسبة
الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها
فيكون صادقا بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة الخارجية والتخلف عن الدلالة
الوضعية جائز اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية فهو انما يدل
على تحققها فيصير قولنا زيد بمنزلة ان يقال زيد قائم في اعتقادي فينبغي ان يكون
صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها لا تحقق النسبة الخارجية وعدمها
فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج
ومتى لم تتحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار
المطابقة للاعتقاد وعدمها كما هو مذهب النظام لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو المش
كذا قيل وثالثها ان غاية ما يلزم من هذا الدليل ايضا عدم الوضع للامور الخارجية
والمطلوب انها موضوعة للصور الذهنية ولا يلزم من ذلك ورابعها ان الدليل اخص
من المدعى فانه لو صح فانما يتم في المركبات الخبرية التي يجري فيها الصدق والكذب
فلا يتم التقريب الثالث انا نعلم بالضرورة وضع الألفاظ للمعدومات الممكنة والممتنعة
ومع ذلك فكيف يدعى ان الألفاظ باسرها موضوعة للموضوعات الخارجية
واعترض عليه ايضا بامكان الواسطة واحتمال التفصيل كما تقدم آنفا واحتج
القائلون بوضع الألفاظ للامور الخارجية بان من قال دخلت الدار واكلت
الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم واشتريت الدابة الى ما لا
يحصى انما يريد من ذلك كلها الامور الخارجية دون الصور الذهنية فالقول بان
تلك الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب التأكيد لوجود القرينة
الصارفة بعيد جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب الحقيقة

بالكلية وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالاتفاق واعترض المعارض بالنقض بالقضايا الكثيرة التي موضوعاتها المعدومات الممكنة او الممتنعة فان ارادة الامور الخارجية فيها غير متصور ولذا قيل ان القول بان الالفاظ باسرها موضوعة للامور الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا اخفاء في بطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف حجة القولين وان المعترض مستظهر من الجانبين وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في هذه المسئلة على الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات مدعيا ان من قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية كالشيخين واتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وذو الصورة انما يحصل فيه بناء على ان الصورة المطابقة له او الغير المطابقة حاصلة فيه وانا كثيرا ما نتصور اشياء لا وجود لها في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية ومن قال ان المعلوم بالذات هو ذو الصورة كالعلامة والرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء على ان ذا الصورة هو الملتفت اليه بالذات وان الصورة انما هي مرآة للملاحظة ولذا قد يحصل الالتفات اليه الى الامر الخارجي من دون شعور بالصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فانا اذا ابصرنا زيدا كان المبصر هو زيد الخارجي لا صورته المنطبعة في الجليدية فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان يكون من المبصرات قال بان الالفاظ موضوعة للامور الخارجية وهذا بناء على ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات وقد ادعى الفاضل المشار اليه القطع بذلك وان ذلك مما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع فان تلك المقدمة ليست بينة ولا مبينة ولا مسلمة للجميع فتفريع الخلاف عليها مجرد دعوى لا شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور فالواجب ان يزاد في المسئلة قول ثالث وهو ان الالفاظ للوجود الخارجي موضوع لما هو موجود في الخارج وفيما عداه لذلك الامر الذهني فان الظاهر من كلام صاحب المحاكمات انه قال بذلك في مسئلة المعلوم بالذات وقد تجبر ابقى بعض المحققين مدعيا رجوع الاطلاقين الى هذا التفصيل وان النزاع في المسئلة لفظي قال وكيف يتوهم في شان المحقق الطوسي والامام الرازي واضرابهما من القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان المعلوم في غير المبصرات

الخارجية

الخارجية هو الموجود الخارجي فالظاهر ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا مطلقا فينطبق على التفصيل المذكور وكذا ابعد من الشيخ والفارابي واضرابهما القول بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا فلو صح ان الخلاف في الوضع متفرع على الخلاف في المعلوم بالذات فالظاهر ان المراد كون الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن ذو الصورة موجودا في الخارج فينطبق على التفصيل ايضا ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلتا المسئلتين واعترض بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين ما اذا كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما اذا كان لم يكن فان كان المعلوم بالذات في القسم الثاني هو الصورة وجب القول بانها هي المعلوم بالذات مطلقا ورد ذلك بانا لا نسلم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول انا اذا ادركنا شيئا خارجيا مما التفتنا اليه في الثاني نجد انا التفتنا الى انفسنا ورجعنا اليه وهذا انما يستقيم لو قيل بان المحتاج الى ارتسام الصورة وانطباعها ادراك الامر الذي لا وجود له في الخارج وان الامر الخارجي لا يفتقر ادراكه الى تمثيل صورته في الذهن بل يكفي في ادراك الذهن له ارتباطه به واتصاله اليه على وجه مخصوص من غير انطباع صورته فيه كما ذهب اليه جملة القائلون بان الابصار بخروج الشعاع فانه على هذا التقدير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس تلك الاشياء وفي غيرها الصورة الحاصلة في الذهن اذ الموجود في الاول هو الامر الخارجي وفي الثاني الصورة الذهنية وليس المعلوم الا الموجود في الذهن والخارج لكن الظاهر ان ذلك لم يقل به احد فان المتكلمين النافين الموجود الذهني قالوا بنفيها مطلقا في الامور الخارجية وغيرها واللازم من ذلك نفي الوضع للصور الذهنية مطلقا والحكماء المثبتين للوجود الذهني قالوا بثبوتها مطلقا في الامور الخارجية يثبتونه كلا من غير فرق بين الامر المحقق الموجود في الخارج وغيره والمتجه على ذلك بعد تسليم ان المعلوم بالذات فيما لا وجود له في الخارج هو الصورة الذهنية ان المعلوم هو الصورة الذهنية مطلقا وان كان ذو الصورة موجودا

في الخارج ضرورة انه بعد حصول الصورة في الذهن وارتسامها فيه لا يتفاوت الحال
باعتبار وجود ذي الصورة في الخارج وانتفائه لقيام الصورة في الذهن وحضورها
عند النفس في الصورتين فدعوى ان الالتفات في احديهما الى ما في النفس وفي الاخرى
الى ما هو الخارج عنها خارج عن الانصاف ودفع التسوية بين الامرين مع ذلك كله
نعلم البحث بخلاف ما يحكم به الضرورة الوجدانية وما قيل من ان الصورة اذا لم يكن
لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها بخلاف ما اذا كان لها مطابق خارجي
فان الذهن انما يلتفت الى ذلك المطابق ويغفل عن الصورة بالكلية فكلام شعري
لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه لو صح ذلك فلا يمكن القول به في مسئلة المعلوم
بالذات فان المفروض فيها تحقق المعلومين وكون احدهما معلوما بالذات و
الاخر معلوما بالتبع فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يعقل الا بعد تحقق الامرين
معلومين ووقع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما ذكر على تقدير تسليمه
انما يقتضي ان المتحقق في الصورتين شيء واحد هو المعلوم فبناء احدى المسئلتين
المبنيتين على امرين متنافيين على الاخرى بناء الشيء على نقيضه ومن هذا
يعلم ان الواجب تخصيص الخلاف في مسئلة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة
الذهنية مع مطابقها الخارجي اذ مع انتفاء احدهما لا يتصور النزاع فيما هو معلوم
بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمتاخرين في المسئلة قولين اخرين احدهما ان اللفظ
موضوع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في
الذهن فانه لما لم يمكن القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية
تعين القول بوضعها للماهية وربما ادعى بعضهم ان من قال بان الالفاظ موضوعة
للامور الذهنية انما اراد هذا المعنى بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع
للموجود الخارجي او الموجود الذهني الذي هو اعم من المعلومات والصور الذهنية
او ان المراد بالصور الذهنية الماهية من حيث هي فانه يطلق عليها اسم الصورة فانه
لو كان النزاع في الصورة الذهنية بمعنى المعلوم لم ينهض الدلائل التي ذكروها
على افادة المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة
للصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية بل لم يبق هذا المذهب قطعا لان

من سمع

من سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في الذهن من غير
التفات له الى تلك الصورة بل مع امكان انكارها كما للمتكلمين النافين للوجود
الذهني وارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف في الامر الذهني على المعلوم دون
الصورة بمعنى العلم قيل وقد جعل بعض المحققين هذا النزاع اي النزاع في مسئلة
الوضع لفظيا وجعل مآل القولين الى تحقيق هذا الاحتمال لمن قال انها موضوعة
للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن
اي من حيث كونها علما ومن قال انها موضوعة للامور الذهنية او الصور الذهنية
اراد بها الماهية المعلومة اذ كثيرا ما يطلق عليه الصور واعترض عليه بان الوضع
للماهية انما يستقيم في الامور الكلية كالانسان مثلا فان الظاهر انه موضوع
للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي واما الامور
التشخصية فلا يصح فيها القول بالماهية اذ الظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا للماهية
الانسان من حيث هي ولا يعقل له مع قطع النظر عن الوجودين ماهية غير ماهية الانسان
اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الخارج والذهن معا بل الحق الظاهر
انه ليس في هوية الشخص امر سوى الماهية الكلية الا العوارض الخارجية ولا امر نسبته الى
الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس على ما قيل بل الماهية الكلية اذا وجدت صارت متشخصة
بدون انضمام شيء اليها فهي اذا وجدت في الخارج كان شخصا واذا وجدت في الذهن
كانت شخصا اخر ولا يمكن ح ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للشخص
ماهية سوى الماهية الكلية وظ ان الالفاظ الدالة على الاشخاص كزيد وعمرو ليست
موضوعة لماهيتها الكلية فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع
للشخص الخارجي وفي الذهنية للشخص الذهني وانه في الكليات موضوع للماهية
من حيث هي وهذا التفصيل هو القول الثاني من القولين المشار اليهما وهو الحق
الذي لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن او الخارج
وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن او الخارج
على ان يكون الوجود الخارجي او الذهني وصفا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر
الوجود جزءا من الموضوع له او جعل وصفا محققا له كما يوهمه ظ القول بانها موضوعة

وفي هذا اشارة الى دفع ما اورد ان يستعمل اللفظ الموضوع للماهية في الفرد حقيقة

للموجودات الذهنية او الخارجية كان فاسدا لانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج اولا ولو كان الوجود الخارجي جزءا من الموضوع لزم ان يكون قولنا زيد موجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج موجود في الخارج وقولنا زيد ليس بموجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج ليس بموجود في الخارج ولكان التردد في وجود زيد في حكم التردد في وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان وضعا حقيقيا لكان الحكم بالوجود والعدم بمنزلة اثبات اللازم ونفيه والتردد في ثبوته ونفيه والتالي باطل بالقطع والظاهر ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه ولا يذهب عليك انه يمكن رجوع القول بالماهية الى هذا التفصيل على ان يكون المراد من الماهية ذات الشيء وحقيقته مطلقا كلية كانت او جزئية فانها قد تدل على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين الاولين الى القول بالماهية كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربع الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشئا من عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي ومثله غير عزيز ثم في هذا المقام فانه من مزال الاقدام الثاني توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس ولا تأكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تقبل خبر الفاسق النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وتناول الشيء المعلوم حرمته والعمل برواية من علم فسقه وان ما جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي ومقتضى ما ذكروه ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحل واسطة بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق وذلك توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم والجهل خارجان عن ذلك قطعا وهذا امر معلوم لا خفاء بحسب العرف واللغة اذ المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة او مشتقة مفردة او مركبة ليس الا الماهيات المعلومات من حيث ذواتها مع قطع النظر عن كونها معلومة فان المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف وكل ما هو كذلك في نفس الامر فهو ماء سواء علم بهذا العنوان او لم يعلم وكذا المفهوم من الطاهر ما اتصف بصفة الطهارة في الواقع وكلما

كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة اولا فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم الطهارة والمعلوم النجاسة وليس واسطة بين الطاهر والنجس وكذا المجهول الحرمة واسطة بين المعلوم الحلية والمعلوم الحرمة لا بين الحلال والحرام والمجهول الفسق واسطة بين المعلوم العدالة والمعلوم الفسق لا بين العادل والفاسق وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم ذكروا في الالفاظ التي ذكروها في العنوانات انها اسماء لمسمياتها المعلومة من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم في مدلولات الالفاظ ومقتضى قواعد العربية والاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة بالمبدأ فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات المبادي كان خارجا عن المشتقات وايضا العلم والجهل متعلقان بمدلولات الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من حيث هي معلومة لم يصح تعلقهما بها فلا يصح ان يقال هذا الشيء معلوم الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشيء معلوم الحلية او معلوم الحرمة او مجهولهما وبطلان التالي ضروري وكان المنشأ في هذا التوهم هو ان المخبر لما لم يصح له الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمحمول كان قوله هذا الماء طاهر في قوة هذا الذي علم انه ماء هو معلوم الطهارة وكذا الطالب لما لم يجز له الطلب بغير المقدور وكان العلم من شرائط القدرة كان قوله لا تستعمل النجس بمنزلة ان يقول لا تستعمل ما علمت نجاسته وكان العلم داخلا في معاني الالفاظ والجواب ان اعتبار العلم في الخبر لكونه من لوازم صدق الخبر عند المخبر لا لدخوله في مدلول اللفظ كما هو المدعى وذلك واضح واما الطلب فغير مقتض الى ان اعتبار العلم لانشا طلب ما لا يطاق لا يوجب دخوله في المدلول كما هو المطلوب اذ امتناع التكليف بغير المقدور لا يقتضي اعتبار العلم قوله العلم من شرائط القدرة قلنا ان اريد ان العلم بالتكليف او بتصور المكلف به من شرائط القدرة فمسلم ولا يجدي نفعا لحصوله فيما هو المفروض قطعا وان اريد ان العلم بتعيين المكلف شرط فلا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما دفع فيه الاشتباه بامره في الاوامر وترك الجميع في النواهي وذلك قد يكون مقدورا بالقطع فيجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة مطلقا واما غير المحصورة فانما لم يجب التجنب فيه لاستحالته او لزوم الحرج والضيق الشديد بالتزام

مضافا الى النص والاجماع على انتفاء الوجوب في مثله لانه قد صرح الفقهاء في مسئلة
المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه مع انقلاب احدهما
يجب الوضوء بالآخر مع التيمم مقدما للاول على الثاني وهذا من افراد المشتبه المحصور
المحض فلو كان الواجب فيه اجتناب الجميع كما ذكرتم لوجب هنا ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه
بالنجس والمغصوب لانا نقول الفرق بين المشتبه بالمضاف والمشتبه بالنجس والمغصوب
ان الاتيان بالمامور به في المشتبه بالمضاف ممكن بواسطة الجمع بين الطهارتين
بخلاف المشتبه بالنجس والمغصوب فان الجمع هناك يستلزم المحرم اعني التطهير بالنجس
واستعمال المغصوب فان قلت الملاقي للماء شرط في صحة الطهارة شرعا والمشروط
الاتيان بالمشروط بدون الشرط تشريع محرم فالجمع بين الطهارتين في المشتبه بالمضاف
يستلزم المحرم ايضا قلت التشريع المحرم مع العلم بالحال واما مع الاشتباه فالجمع
من باب الاحتياط المامور به دون التشريع كما لا يخفى نعم يتوجه على حكم الفقهاء
بوجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مطلقا ان المشتبه مشتمل على النجس والطاهر كان
الشارع نهى عن الوضوء بالماء النجس وقد امر بالطاهر فيتحقق التعارض بين الواجب
والمحرم مع الاعتضاد اذ الجمع بين الطاهر يستلزم فعل المحرم وتركهما ترك
الواجب فلا ترجيح وايضا فان اكثر الفقهاء في مسئلة الثوبين المشتبهين قالوا
بوجوب الصلوة فيهما مع عدم الفرق بينها وبين الانائين المشتبهين مشكل جدا
ويمكن ان يقال ان اطلاق وجوب التجنب عن المشتبه بالنجس على ترجيح جانب التحريم على
الوجوب في صورة تعارض الواجب والحرام كما يستفاد من تتبع النصوص والحكم بوجوب
الصلوة في الثوبين المشتبهين لاجل النص الوارد على خلاف الاصل ولان طهارة
الثوب من الشرائط الاختيارية لا من شرائط المهية فتدبر واعلم ان من فروع المسئلة
اشتراط عدالة الراوي وعدم حجية خبر مجهول الحال ولما عرفت من ان العادل
اسم لمن ثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق لمن ثبت له وصف الفسق كذلك و
المجهول الحال في نفس الامر اما عادل او فاسق وليس واسطة بين العادل والفاسق
الواقعيين وانما هو واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت
في آية النبأ عند خبر الفاسق يقتضي وجوب التوقف عند اخبار من له تلك الصفة في

الواقع

في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها ويجب التوقف مع العلم بثبوتها وبالجملة
او بالجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل المشتبه الغير المحصور حتى لا يجب الاجتناب فيه كما هو
الثاني فانه ليس بمحصور اذ المدار في الحصر وعدمه على التمكن كما لا ريب ولا وجه ان التثبت
عند خبر المجهول الحال مما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم الفسق وذلك ظاهر ومما يتفرع على ذلك
وجوب الفحص والاجتهاد في تعيين سمت القبلة والتفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة
لاطلاق التكليف وتوقف القدرة على الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق
الفاظ لم يجب الفحص والاجتهاد اذ التكليف مشروط بتقدم العلم ووجوب البحث
معه تحصيل الحاصل ثم ان البحث انما يجب لو عارض الامر النهي عما يشتبه به كما في
المثالين المذكورين حيث ان العمل برواية العادل واجب ورواية الفاسق محرم
والصلوة الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة فان المتيمم في مثل ذلك يدور
امره بين ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا لم
يكن هناك تعارض كما لو امر باعطاء كل مستحق درهما ولم ينه عن غير المستحق فلا يجب
البحث عن المكلف بل الواجب عليه احد الامرين اما البحث الكاشف عن حقيقة الحال
او الاتيان بالمعلوم والمشتبه معا حتى يحصل اليقين بالامتثال فان قيل المعالم في بحث
عدالة الراوي بعد ان نفى الواسطة في نفس الامر وجوب التثبت بالآية معلق بنفس
الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه
الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة
السؤال والفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما
فيه وفيه بحث لان وجوب البحث عن العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر
الفاسق وحده بالوجوب التثبت في خبر الفاسق مع وجوب العمل برواية العدل كما
يستفاد من مفهوم الآية اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل لا يمكن التثبت في خبر الفاسق
بترك رواية غير معلوم العدالة من غير بحث وتفتيش لانتفاء التعارض على هذا
التقدير والحكم بارادة الفحص والسؤال في المثال المذكور الممنوع وهو غير مسلم لما عرفت
من امكان الامتثال فيه بالجمع بين المعلوم والمشتبه ولا يبعد ان يكون المراد
انه لما كان الحكم في الآية والمثال متعلقا بنفس الوصف الواقعي لا بما تقدم العلم به

ليس على التبسط والاكثار فقط حتى يدخل
هذا في غير المحصور بل المناط فيهما التمكن
من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدمهما

منه بخصوصه لم يجز الاقتصار على المعلوم بل كان الواجب تحصيل العلم بتحقق الامر والنهي
بطريق البحث او غيره كالجمع بين المعلوم والمشتبه في الفعل او الترك وانما ذكر البحث بطريق المثال
لكونه احد الطرق في حصول العلم لا لاختصاص الامر به وقد ظهر بما ذكرنا ان الشارع اذا ارتفع
بجهله مقتصرا فاما ان ينهى مع ذلك عما يشتبه به ولا وعلى الاول فاما ان يكون للمكلف طريق الى
العلم بالحال ولا فان كان وجب البحث والتفتيش والا بنى على ترجيح جانب التحريم وثبت التخيير
وعلى الثاني كان المكلف مخيرا بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه فتدبر ولا تغفل **الثالثة**
قد شاع اهل العرف في استعمال الالفاظ الموضوعة للمقادير والمعز زمنية والاعداد فيما يزيد عليها
بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير وتنزيلا للموجود منزلة
المعدوم او المعدوم منزلة الموجود كما يقال لمن اقام في بلد تسعة ايام وبعض العاشر او
وبعض الحادي عشر انه اقام عشرة ايام ولمن قطع فرسخا الا ذراعا او ذراعين او فرسخا
وذراعا او ذراعين انه قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا الا درهما او درهمين انه اشترى
رطلا وربما تسامحوا باطلاق تلك الالفاظ مع التفاوت في الزيادة او النقصان كما يقال يزيد
بلغ الفا وهذا الصندوق يسع عشرة الاف او دينار او فوقها بيسير ومثل هذا التحديد
يسمى تقريبا ومقابله التحديد التحقيقي وهو الذي يراد منه نفس المسمى من دون زيادة
ونقصان وكثيرا ما يتجوزون ايضا بتسمية الشيء باسم اغلب اجزائه كما في اطلاق الحنطة
على المخلوط بالشعير والتراب واللبن المشوب بالماء اذا كان الخلط والشوب يسيرا
ولكثرة وقوع هذا التسامح في اطلاق العرف توهم كثير من الناس تغيير الالفاظ عن
معانيها الاصلية وصيرورتها حقائق عرفية فيما يتسامحون به حتى ان من الفقهاء من سرى
اليه هذا التوهم فحكم بارادة التقريب من كثير من التحديدات الواردة في الشرع كتحديد
الكر بالوزن والمساحة وتحديد البلوغ بالسن وتحديد سن اليأس ومدة الاقامة
القاطعة للسفر وغيرها من التحديدات لزعمه صدق الاسم بحسب العرف في جميع ذلك
مع التقريب والتخمين وان العرف مقدم على اللغة في الخطابات الشرعية
ومن القاصرين من زعم صحة السجود على القرطاس المكتوب والحجر الذي يعلوه الوسخ
وان كانت الجبهة ملاقية للكتابة او الوسخ لانه يقال في العرف انه سجد على القرطاس
والحجر وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن موضع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العمد

والاعتبار لانه لا يقال في العرف انه زاد في صلوته سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال فاسد
لان العرف في ذلك كله مطابق اللغة غير مخالف لها وتلك الالفاظ باقية على معانيها
الاصلية غير مصروفة عنها وانما استعملها اهل العرف في غير معانيها لتسامحهم في
الاطلاقات وتوسعهم في الاستعمالات بمعونة القرائن الصارفة عن الموضوع له كما في
سائر المجازات ولذا انهم في مواضع التحقيق والتدقيق يدعون التسامح جانبا ويعرضون
عن التساهل صفحا بل يحاسبون على الذرة والمثقال ويراعون الساعات والدقائق
ويلاحظون النقير والقطمير وكذا الفقهاء لا تأمل لهم في ارادة التحقيق من الالفاظ
في ابواب المعاملات والوصايا والاقارير والمواريث وفي تحديد الاغراض وضبط
الاجال في المعاوضات والمداينات وانما ذهب بعضهم الى ارادة التقريب
في بعض المسائل غفلة عن حقيقة الحال ومما استقر عليه امرهم في جميع الفقه او نحو
على القرائن الدالة على التقريب في ذلك البعض وايضا فانا نقطع بان العشرة مثلا اسم
لهذا العدد المخصوص المتألف من الوحدات المعلومة فاذا اضيف الى الايام مثلا
كان معناه عشرة ايام كاملة لا يزيد عليها شيء ولا ينقص عنها شيء فلو اطلقنا العشرة
على ما ينقص عنها بيسير كساعة مثلا فكأنما ادعينا ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقة
وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الا ساعة لقلة النقص وعدم الاعتداد
بالتفاوت اليسير وليس المراد ان العشرة الا ساعة فرد من العشرة يصح اطلاق اللفظ
عليه لكونه فردا حقيقيا من المسمى والا لما صح التعليل بقلة النقص وعدم الفرق
لان نسبة المسمى الى جزئياته نسبة واحدة لا اختلاف فيها وليس نسبة البعض اليه اولى من
البعض الاخر فيجب ان يكون صحة الاطلاق للجميع للفردية لا للفردية في البعض والقرب
منه في الاخر وايضا لو كان الزائد والناقص من افراد العشرة لم يصح الاستثناء والعطف
في قولنا عشرة الا ساعة وعشرة وساعة والتالي باطل بالقطع فكذا المقدم وايضا
لو صح كون العشرة الا ساعة فردا من العشرة للقرب منها وقلة النقص عنها لزم ان
يكون العشرة الا ساعتين فردا من العشرة ايضا لان نسبة الا ساعتين الى العشرة
الكاملة وكذا نقول في العشرة الا ثلثة والعشرة الا اربعة وهكذا الا ما لا نهاية
له في طرف القلة ومثل ذلك الكلام في جانب الزيادة ايضا بلا تفاوت فيلزم ان

يكون جميع اجزاء العشرة وامثالها عشرة حقيقة وهو ضرورى البطلان فعلم ان
اطلاق العشرة على جزئها القريب منها كالعشرة الا ساعة ليس باعتبار القرينة بل
لشايع العرف في الاستعمالات وعدم اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا وكون هذا القدر
من التفاوت مما يتساهل فيه ولا ينظر اليه بل ينزل عدمه منزلة الوجود حتى كان
لا يؤثر عدمه في صدق اللفظ وهذا امر بيّن ظاهر في العرف والتشكيك فيه من قبيل
التشكيك في الضروريات ويتفرع على ذلك ما ذكرناه من ان اهل العرف يتساعون في التفاوت
اليسير ويتساهلون في الاستقصاء والتدقيق اذا توقف على التحديد امر مهم يعتنى به
دون ذلك كالواجل العظيم العزيم فضاء الدين بعشرة ايام ولم يبق من المدة الا ساعة
او اقل فانه لا يحل له المطالبة ولا يقدم عليها ولو طالب كان للمديون ان يتعذر ببقاء
شيء من المدة ولم يتكى ينكر عليه شيء احد من العقلاء في هذا الاعتذار وكذا
لو قال السلطان امهلتك في هذه البلدة الى عشرة ايام فان بقيت بعدها قتلتك
فانه لا يجوز له قتله في العشرة وان لم يبق منها الا ساعة او اقل ولو قتله لنسبه السلطان
الى الغدر ونقض الامان وكذا الشان في كل امر له خطر وشان فان اهل العرف
في ذلك مجمعون على ترك التساهل والتسامح وانما يتساعون فيما ليس لهم زيادة
عناية واهتمام كما لا يخفى على من لاحظ عادة الناس وطريقتهم في المعاملات و
المحاورات وبالجملة فلاهل العرف في اطلاقاتهم مقامان مقام تسامح وتساهل
في اطلاق اللفظ ومقام استقصاء وتدقيق والمعتبر في اثبات الحقيقة العرفية
صحة الاطلاق في المقام الثاني المبني على ترك التسامح والتساهل اذ لو كان صحة
الاستعمال مطلقا ولو على وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم
ان يكون المجازات حقايق لان جلها بل كلها افراد ادعائية للمسمى فان القائل
رايت اسدا يرمي يدعي ان الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد حقيقة وان للاسد
فردين احدهما الحيوان الصاهل المعروف بصفة الجرأة والاخر الانسان
المشارك للحيوان المذكور في تلك الصفة فيلزم ان يكون الاسد في الكلام
المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان صحة الاطلاقات التي
اشرنا اليه مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة لم يجز التعويل عليها في حمل

الالفاظ

الالفاظ لان الاصل في الاستعمال الحقيقة والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي
يدعي التوسعة في اطلاقات العرف اما ان يدعي صحتها في غير مقام التسامح والتساهل
وان صحة الاطلاق واقع في ذلك المقام يقتضي الوضع والنقل وان الحمل عليها لا يتوقف
على ذلك بل يجب القول به وان كان مجازا وذلك كله باطل لما عرفت من ان الاطلاقات
المذكورة انما يقع في مقام التسامح دون التحقيق وان صحة الاطلاق في مقام المسامحة
والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع وانه اذا لم يثبت الوضع للمعنى لم يجز الحمل
عليه الا مع القرينة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وبذلك علم انه لا اشكال في
ارادة التوسعة اذا كان اللفظ موضوعا لما يقتضيها او كانت هناك قرينة
تدل على ارادتها فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا اذ لا كلام في دلالة القرينة
ولا دلالة اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى كما لا يخفى اندفاع ما اورده المتاخرون
وانت اذا اتقنت هذا المبحث وامعنت النظر فيه انكشف لك الوجه فيما ذهب
اليه الفقهاء من ارادة التحقيق في مسائل الفروع وكذا اندفاع ما اورده
المتاخرون عليهم من ان التضييق في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرف فعليك
بالتامل في هذا المقام فكم قد زلت للاعلام فيه الاقدام ومما يتعطف على هذا
المذهب قول الفقهاء باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة
والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع وغيره انما يطلق على ما اشتمل على العقد اي
الايجاب والقبول اللفظيين وان ما لا يشتمل على ذلك فليس بيعا ولا اجارة ولا صلحا
وانما هو شبيه بتلك الامور لمشاركته اياها في الغاية المقصودة منها فيطلق عليه
تلك الاسامي مجازا واعترض المتاخرون بان العرف قاض بصحة الاطلاق مع
انتفاء الصيغة فان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار الاكتفاء في معاملاتهم
بالمعاطاة الخالية عن الصيغة وانهم يسمون ذلك بيعا واجارة وصلحا من غير
توقف فيتناولها الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة وفيه ان اكتفاء
الناس بالمعاطاة وتسميتهم اياها بيعا ليس الا في الامور المحقرة التي لا
يعتنى بشانها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل وما يشبه ذلك واما المعاملات الخطيرة
كبيع الدور والخانات والبساتين والحمامات وبيع الجواري والعبيد والخيل الجياد

والتلع النفيسة المثمنة فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة ولا يعدون المعاطات فى تلك
الامور بيعا ومعاملة فعلم ان انصراف اطلاق البيع مثلا على المعاطاة لتسامح العرف وتسامحهم
وقد عرفت ان صحة الاطلاق فى مقام التسامح والادعاء لا يقتضى الحقيقة ولا يغير
الوضع فلا يدخل المعاطاة فى عمومات البيع فانها انما تتناول افراد الحقيقة دون
غيرها واعلم انه قد يتوهم ان كلما يصح اطلاقه حقيقة عند العرف فهو حقيقة عرفية
وما لا يصح كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك فان اهل العرف قد يتجوزون الاستعمال
على وجه الحقيقة لطلبهم تحقق المسمى فى المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يتجوزون الاستعمال
لظنهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن فى ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم
العرف بالتجوز وعدمها مطلقا بل المعتبر فى ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال
وبعد ونه يجب تقديم علم اهل العرف واطلاعهم على حقيقة الامر والوجه فى ذلك
ان العرف محكم فى المفاهيم والمدلولات دون الافراد والمصاديق ومن هذا
يعلم انه لا يشترط فى صدق التوطن عرفا بقاء المتوطن فى المكان ستة اشهر
فصاعدا وكذا لا يشترط فى صدق المكارى والجمال مثلا تكرار العمل ثلث مرات
او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته
فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية
وان لم تمض عليه المدة المذكورة بل وان نام فى المكان من وقته الا اذا
نوى الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم معها فى العرف ولو لم يفارق بعد وكذا
الكلام فى الفاظ الصنايع والحرف فانه يطلق فى العرف باتخاذها صنعة مع الشاغل
فى الجملة وان لم يتكرر العمل الا مع نية الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان
متشاغلا ولهذا البحث ايضا فروع كثيرة فى المسائل الفقهية يقف عليها المتتبع
الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر والله ولى التوفيق قوله ولا ريب
فى وجود الاخيرتين اى اللغوية والعرفية اما اللغوية فلوجود مثل الارض والسماء
والنار والماء والحر والبرد ومن المتواترات التى لا تقبل التشكيك واستدل
عليها بان ههنا الفاظا مستعملة فى معان فان كانت هى الموضوع لها كانت
حقايق لغوية وهو المط والا كانت مجازات لان الاستعمال الصحيح منحصر فى الحقيقة

والمجاز

والمجاز وكونها مجازات يستلزم وجود الحقايق المناسبة لان المجاز مشروط بالعلاقة
المصححة والقرينة المانعة فالحقيقة اللغوية موجودة قطعا واعترض بان المجاز يستلزم
الوضع ومجرد الوضع لا يقتضى الحقيقة بل مع الاستعمال وقد يستدل بانها لو كانت
مجازات لزم الاحتياج الى القرينة فى استفادة المعانى منها والتالى باطل بالضرورة
اذ لا ريب فى حصول الفهم فيها من نفس اللفظ فكذا المقدم وفيه ان ذلك انما يثبت
به كونها حقايق لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان لتمدنه بالطبع يحتاج
الى الدلالة على ما فى نفسه بسهولة والدال على ما فى النفس بسهولة هو اللفظ الموضوع
وفيه انه انما يدل على وجود الوضع وهو لا يستلزم المط واما العرفية فلوجود مثل
الدابة والقارورة والخابية والملك والجن والغائط مما وضع فى اللغة لمعنى
ثم غلب استعماله فى العرف العام فى غيره حتى افاد بغير قرينة وكذا وجود مثل
الفاعل والمفعول والصحيح والمعلول والجوهر والعرض والصغرى والكبرى مما غلب
استعماله فى العرف الخاص فى نحو غير معانيها الاصلية والباعث على تغيير اللغة
امران احدهما ان اللغة لا تفى بجميع المعانى للقطع بخلو كثير من المسميات
عن الاسماء كانواع الروايح ولان المعانى غير متناهية والالفاظ لتركيبها
من الحروف المتناهية متناهية والمتناهى لا يفى بغير المتناهى فربما اضطروا الى التعبير
عما لم يوضع له لفظ فى اللغة ويحصل ذلك باختراع الالفاظ واستعمالها فى غير
معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ حرجا وخارجا عن قانون اللغة التزموا الامر
الثانى اعنى بتغيير المعنى الى ما اضطروا اليه وذلك اما بالوضع له كما فى المرتجل والعلاقة
بينه وبين المعنى اللغوى مع هجره كما فى المنقول او بدون الهجر كما فى المجاز اللغوى الثانى شدة
الحاجة الى التعبير عن بعض افراد المسمى مع قلة الاحتياج فى البعض الاخر فيغلب
استعماله فى ذلك البعض ويقل فى هذا حتى يتحقق الهجر ويحصل النقل ويلوح من كلام
المص وغيره من الاصوليين فى هذا المقام حيث نفوا الريب فى ثبوت الحقيقة
اللغوية والعرفية وذكروا ان الخلاف فى الحقيقة الشرعية انه لا خلاف فيما عدا الشرعية
وهو فى اللغوية والعرفية الخاصة كذلك واما العامة فقد ذكر مثله فى بيان تحقق الخلاف
فيهما من جهة الوقوع والظ انه ممن قال بنفى المجاز كما يحكى عن الاسفراينى بنى فيها

على نوعيتها له مع انتفاء الأصل وكلا الأمرين فاسد والمخالف في الحكم على تقدير وجود
شاذ وربما توهم بعض الأخباريين امتناع المرتبة العامة لزعمه ان اتفاق
الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم به ثم وهذه هي شبهة
امتناع تحقق الاجماع والعلم به وهي مصادمة للضرورة والجواب عنها في المعاني
بقضاء العادة بالامكان والوقوع مع وجود الداعي وبالعلم مع التتبع والتصفح
وهو ظاهر واعلم ان الحقيقة اللغوية تنقسم باختلاف طرق العلم بها الى اقسام **الاول**
ما ثبت وضع اللغة فيه بالتواتر كلفظ الارض والسماء والنار والماء وغيرها
وقد شك فيها بعض الناس بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة
وصيغة الامر والنهي وصيغ العموم قد وقع الخلاف والتشاجر فيها مع عظم شهرتها
وشدة الاحتياج اليها فما ظنك بغيرها وايضا الرواة معدودون كالخليل
والاصمعي وابي عمرو بن العلاء وابي عمرو الشيباني ولم يبلغوا حد التواتر
فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم
جائز والجواب عن هذه الوجوه اجمالا بانها تشكيكات في مقابلة الضرورة وربما
فلا يكون مسموعا وتفصيلا بان الضرورة قد تخفى على الناس لسبق الشبهة
الى ذهنه وحصول العلم في متواترات اللغة بطريق التسامع وتظافر النقل في
الغالب كما في العلم بوجود البلدان الكثيرة والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف
على الورود عن اهل اللغة بل لا يتميز فيه طريق دون طريق مع ان الحق
التحقيق انتفاء التحديد في التواتر فانه قد يحصل بالعشرة وما دونها وقد لا يحصل
بالمائة فما فوقها ولو سلم فالحاصل من اجتماع اهل اللغة يزيد على العدد المعتبر
في التواتر فان عددهم لا ينحصر في الاربعة او الخمسة كما ظن وتجويز الغلط
الآحاد لا يستلزم جوازه على الجملة فان حكم الجملة قد يغاير حكم افرادها وقد
ظهر مما اشرنا اليه ان متواترات اللغة قسمان احدهما ما حصل فيه العلم بتسامع
الاخبار وتظافر النقل من دون ان يتميز فيه طريق عن طريق والثاني
ما حصل فيه العلم بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة واكثر
اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم فيه اتم واوضح **الثاني** ما يثبت فيه

الضرورة فانا نعلم قطعا
ان من اللغة ما هو متواتر
لا يقبل التشكيك والقدح
فيه بما ذكر يجري
مجرى الشبهة
السوفسطائية في انكار
صح صح صح
٤٤

هو المعين

الوضع بنقل الآحاد كرواية الخليل والاصمعي ونحوهما وهذا الطريق انما يفيد الظن
اذا عرى عن القرائن لان الخبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم لاحتمال التعمد والاشتباه
والتقصير في التتبع او ابتناء على اصل فاسد كالقياس في اللغة وتجويز الزيادة فيها
فقد نقل عن المازني ان ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وعن رؤبة وابنه
انهما ارتجلا الفاظا لم يسبقا اليها ونسب الاصمعي الى الخلاعة زيادة الفاظ في اللغة
وقد روي عن ابن جني ان الشعر علم قوم ولم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت العرب عنه
بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما استقر رجعت العرب الى اوطانها راجعوا الى الشعر
وقد هلك اكثر العرب ولا كتاب لها يرجع اليه وعن يونس وابي عمرو انه ما انتهى
الينا مما قالت العرب الا اقله اقله وايضا فقد كثر قدح اكابر الادباء بعضهم في بعض
وقدح البصريين في الكوفيين كعكسه معروف وقد قيل ان اجل ما صنف في اللغة
كتاب العين مع ان جمهور اهل اللغة قد اكثروا من القدح فيه وايضا فان الغالب
على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب
والوضع اذا تعلق بذلك بعض الاغراض الفاسدة فان تحاسد الادباء وتنافسهم
في القرب من السلاطين والامراء امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي
وقد قيل ان العرب ارتشوا في موافقة الكسائي او انهم علموا بمكانه عند الرشيد فوافقوه
ومع ذلك كله فلا ريب في ان نقل الآحاد لا يفيد القطع نعم هو مما يفيد الظن و
هو كاف في المسائل الوضعية وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكرنا من الخلاف في
نقل الآحاد يقدح في الحجية والاعتبار وعمدة ما صنعه انه مع ذلك لا يحصل الظن بصدق
الخبر وانه على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن و
فساده اظهر من ان يخفى لانا نعلم بالضرورة حصول المظنة في المسائل اللغوية من قول
اللغوي واخباره خصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة التتبع كا
كالخليل والاصمعي وابن السكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم ووجود
الخلل في نقل اهل اللغة احيانا لا يقدح في حصول الظن بصدق اخبارهم كما لا
يقدح وجود الخلل في الروايات في تحقق الظن بصدق الراوي مع ان الخلل الواقع
في الاحكام ازيد بكثير مما وقع في اللغة فان وضع الحديث امر محقق لا ريب فيه ووقع

عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما اكثروا من الكذب عليه قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة
الا من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وعن الائمة عليهم السلام انهم قالوا لكل
منا من يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة كانوا يضعون الاحاديث ويدسونها في
كتب الثقات والمشاهير من اصحاب الحديث يريدون بذلك فساد الملة وبناء هذا
الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار واما وضع اللغة فليس كذلك اذ لم ينقل وقوعه فانه لم يثبت
الا بطريق الآحاد الذي يلزم تكذيبه من تصديقه وايضا فان النقل بالمعنى الذي هو مظنة
التغيير والتبديل كثير شائع في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل بل معدوم
كما لا يخفى على المتتبع ومن اسباب الاختلال في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو التقية
من اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار ودل عليه تصفح الآثار وهذا النوع من
الخلل معلوم الانتفاء في نقل اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات الاحكام مانعا
في حصول الظن فعدم قدح القليل الواقع في اللغة بطريق اولى واحرى ومتى جاز التعويل
على الظن الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جاز التعويل عليه في اللغة ايضا لان الاحكام اصل
بالقياس الى اللغة التي هي من الموضوعات والاكتفاء بالظن في الاصل يستلزم الاكتفاء
في الفرع والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولما عرفت من كثرة وجوه الخلل في روايات الاحكام
وقلتها في نقل اللغة ومن المعلوم انه كلما كان وجوه الخلل في النقل اكثر كان الظن الحاصل منه اضعف
وكلما كان الخلل اقل كان الظن اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضي جواز التعويل على
الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشد واعظم من امر اللغة ولذا نرى ان من نفى حجية خبر الواحد
في الاحكام كالسيد المرتضى وابن ادريس وغيرهم قد وافق على الحجية في اللغة وليس ذلك
الا لان الاهتمام باللغة ليس كالاهتمام بالاحكام وان الامر فيها اهون منه في غيرها وجواز
العمل بالظن فيما الامر فيه خطر واهتمام يقتضي جواز العمل به فيما ليس بتلك المثابة والحاصل ان
جواز التعويل على خبر الواحد في الاحكام التي هي الاصل المعني به مع كثرة تطرق الخلل الموجب
لضعف الظن فيه يقتضي جواز التعويل عليه مع انتفاء ما يوجب الضعف في اللغة التي
يتفرع وجوب معرفتها على وجوب معرفة الاحكام ويتسامح فيها ما لا يتسامح في الاحكام
وذلك كله ويدل على حجية الظن في اللغة ايضا اجماع العلماء على اعتبار الظن في موضوعات
الاحكام الشرعية فان الاصوليين ذهبوا الى ان الحجة هو ظن المجتهد الجامع لشرائط الفتوى

في الاحكام وموضوعاتها والاخبار ويتبين انما منعوا عن العمل بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات
فالعمل بالظن في الموضوعات مجمع عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى الاجماع
على ان الظن يقوم مقام العلم ويحل محله في كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه
وايضا فان الحاجة ماسة الى قبول خبر الواحد في اللغة لتوقف الاحكام عليها وانسداد باب
العلم في كثير منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا يطاق
او سقوط التكاليف المبنية على ما يتعذر فيه العلم على كثرتها وحيث ان التكليف باق
مع انتفاء العلم فالحجة هو الظن قطعا ومما يدل على حصول الظن وحجيته معا اطباق
علماء الامصار في جميع الاعصار على الحجية والاعتبار من دون توقف ولا انكار فان المفسرين
والمحدثين وعلماء الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف علومهم وفنونهم
لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين معاني الالفاظ يتمسكون باقوال اللغويين ويعتمدون
عليها ويراجعون الكتب المدونة في اللغة وقد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم
حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في اللغة اذا استند احدهم الى نص لغوي برأيه
مقالته الزم به خصمه او عارضه بنص آخر يقابله ولم يقل هذا خبر واحد ولا يفيد
الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به لان الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان
حصول الظن او الحجية من الامور المقررة المعلومة لديهم بل القدر الثابت عندهم لما
امسكوا عن النكير ولا التعيير واما عندهم من الخلاف او التوقف فان العادة
قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع ولعدلها ما وقع التخاصم بينهم فلم
يخرجوا عما كونا من القبول والاذعان او الاتيان بالمعارض كما لا يخفى على من له
ادنى تتبع وبالجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين كون العيان
غني عن مؤنة البيان واعتنت جلية الشأن فيه من اقامة الحجة والبرهان وناهيك
في ذلك اعتناء الاكابر والاماثل بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى
صنفوا فيها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك الا ان يكون
الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا لمن بعدهم من العلماء ومنهلا لمن
يأتي من الفضلاء والنبلاء ليأخذوا منها ويصدروا عنها والمقصد الاقصى
والغرض الاهم من التصدي لهذا الجمع والتأليف هو شرح القرآن والحديث

وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما صرحوا فى خطبهم ومشايخهم
ودل عليه اطرائهم فى وصف علم اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وخصائصه فانها
باسرها راجعة الى امر واحد وهو تيسر فهم الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا اقتصر
كثير من اهل اللغة كابى عبيدة والمازنى والقطرب وابى عبيدة وابن قتيبة والبستى
والهروى وابن الاثير وغيرهم على ايراد غرائب القرآن والحديث او غريب الحديث
وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك لحصول الغرض الاصلى فى اللغة بهذا المقدار وانتفاء
الفائدة المهمة فى غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتاتى على تقدير حجية
خبر الواحد وجواز التعويل عليه فى اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة
مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء فى تاليفه وتدوينه
ضايعا مع ان تدوين اللغة قد حصل فى المائة الثانية من الهجرة فى زمان الصادق
والكاظم والرضا عليهم السلم وقد شاع غاية الشيوع فى المائة الثالثة ولم ينقل عن الائمة
ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا بل ورد عنهم ما يقتضى الحث على تعلم اللغة
والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من تتبع الاخبار واعلم انه اذا تعارض النقل عن اهل
اللغة فالواجب طلب المرجح والعمل بالراجح ويحصل الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع لكلام العرب
والممارسة لفنون الادب مع غلبة الضبط وقلة الخلط بين الحقيقة والمجاز كما يتفق
لكثير من المتاخرين وقرب العهد من العرب العرباء وكون الناقل عربيا وان غلب عليه
اللحن والتغيير فان حفظ الاصل يعين على التحمل وغير ذلك مما يوجب قوة الظن فان
تساويا فالاقرب وجوب تقديم الاثبات على النفى والبناء على الاعم مطلقا او من وجه كما
فى لفظ الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا فى ان الصعيد وجه الارض مطلقا
او خصوص التراب وفى الغناء انه الصوت المطرب او ترجيع الصوت فيقال الصعيد
وجه الارض مطلقا والغناء الصوت الذى فيه ترجيع وطرب وذلك لان مرجع
النافى شهادة على النفى ومرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان
لا يقتضى عدم الوجود وقد ادعاه المثبت فيصدق وربما يقال ان الواجب فى صورة التعارض
الاخذ بالمتفق عليه من القولين دون ما اختلفا فيه لان اللغة توقيفية والتعارض
يوجب التساقط فلا يحصل التوقيف وفيه انه قد حصل بقول المثبت وقول النافى

لايصلح

لا يصلح للمعارضة كما عرفت وانما لم يشترط الايمان والعدالة فى نقل اللغة كما اعتبر فى نقل الاحكام
لما مر من ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وفقد صفة العدالة فلو اشترط فيها
وجود الوصفين لزم عدم جواز التعويل على النقل الا فى القدر القليل وهو فى قوة القول بعدم
اعتبار النقل فى اللغة وايضا فان الاجماع يدل على اعتبار خبر اللغوى ونقله وان كان
فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه ما لم يعرف بتعمد الكذب اذ لم يعهد من العلماء فى العصر
السابق واللاحق رد قول اللغوى لاجل ذلك وكذا اقتضاء الضرورة وانسداد باب العلم
فان فساد المذهب لا يعلم يمنع ظن الصدق وكذا الفسق بغير الكذب فتدبر الثالث الترديد
بالقرائن من غير ان يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما فى الاطفال يتعلمون اللغات وكذا
اهل اللغة يتعلمون لغة اخرى كالعجمى يتعلم العربية فان تعليم هؤلاء انما يكون بالترديد
لانتفاء التصريح بالنسبة الى من لا يعلم شيئا ثم ان الترديد اما ان يكون من اهل اللسان
اى من الذين يستشهد بكلامهم ويعتد باستعمالهم كالعربى الفصيح او من غيرهم ممن
له اطلاع على اللغة ومعرفة بها وان لم يكن من اهلها وكل واحد من القسمين ينقسم الى
القطعى والظنى اما الاول فمناط القطع والظن فيه كثرة الاستعمال والترديد وقلتهما
سواء حصلا من متعدد او واحد وربما يحصل القطع فيه من ترديد الواحد اذا بلغ الترديد
منه مرتبة الخبر الناشى عن اعتقاده فان المفروض كونه من اهل اللسان ولا ريب انه اذا اخبر
احدهم بان هذا اللفظ موضوع بكذا وعلمنا بانه انما اخبرنا عما يعتقده فانه يحصل لنا
العلم بوضع اللفظ من خبره ذلك وكذا ما هو بمنزلته وربما لا يحصل القطع من المتعدد
وذلك اذا كانت الاستعمالات الصادرة عن المجموع اقل من الاستعمالات التى حصلت
من الواحد وهذا القسم من الترديد هو مستند اوائل اهل اللغة فانهم انما حصلوا وضع الالفاظ
من مخالطة اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم فقد يوجب العلم بالوضع لكثرة الاستعمال و
الترديد بالقرائن وهو الاغلب وقد لا يؤدى الى العلم وانما يحصل منه الظن لقلته ولذا ترى
علماء العربية يحكمون بوضع بعض الالفاظ ولا يتوقفون فيه ويدعون الظهور فى البعض
الاخر ولا يحكمون بالقطع بل ربما اظهروا الترديد والاشكال والاولان يجزمون بالثالث
كما لا يخفى اما الثانى فحصول القطع فيه يتوقف على امرين الاول كثرة الاستعمال والترديد
كما فى القسم الاول والثانى كثرة المستعملين والمرددين بحيث يتحقق بهم التواتر لو اخبروا

وذلك لأن اقصى ما هنالك ان الترديد الواحد فى قوة اخبار الناشى عن اعتقاده وكما
ان اخباره بالوضع لا يفيد القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والترديد ههنا
فرقا بينا فان الظاهر من الاخبار البناء على العلم واليقين بخلاف الترديد بالقرائن
فانه ربما يكون لثبوت الوضع عند المستعمل بالنقل وغيره مما يفيد الظن فيتبع فيه اخبار
الاحاد وبذلك يضعف الظن الحاصل فيه ودعوى ان الترديد ظاهر فى القطع كالاخبار
فى حيز المنع ولو سلم فالظهور فيه ليس كالظهور فى الخبر قطعا فان قيل قد ذكر جمع من محققى
الاصول ان طريق الترديد بالقرائن قطعى وهذا ينافى ما ذكرتم من التقسيم لان الظاهر
المراد ان الترديد من جملة الطرق قطعا كالتواتر والاحاد لا انه مما يفيد القطع لانهم قد ذكروا
ذلك فى الجواب عن حجة النافين للحقيقة الشرعية وقد اخذ فيه المستدل ان طريق
الاحاد لا ينفع لعدم افادته القطع فلو كان الترديد ظنيا كان كالاحاد فلا يستقيم الجواب
قلنا ان الترديد بالقرائن مما قد يفيد القطع ويحصل به العلم بوضع اللفظ وهذا القدر كاف
فى صحة النسبة الى القطع فى قولهم طريق قطعى والغرض منه انه ليس من قبيل الاحاد الذى
لا يفيد الا الظن على ما زعمه المستدل وليس المراد ان طريق الترديد لا يكون الا قطعيا كالتواتر
كيف وقد علمت ان الترديد قد لا يفيد الا الظن بالوضع ومع ذلك فلا يمكن ان تدعى فيه
القطع مطلقا واعتبار الانتهاء الى القطع فيه اصطلاحا مع بعده يقتضى خروج الظنى منه
عن طريق الوضع لخروجه عن الترديد بهذا القيد وعدم دخوله فى التواتر والاحاد قطعا
مع ان الظاهر كونه من جملة الطرق فان الظن الحاصل منه لا يقصر عن الظن الحاصل
من خبر الواحد بل قد عرفت انه ربما كان بمنزلة الخبر فى قوته واعتبار الخبر مع ذلك
دونه تحكم محض على ان اعتبار القطع فى مفهوم الترديد بالقرائن يقتضى ان يكون
قولهم وهذا طريق قطعى بمنزلة ان يقال ان هذا الطريق القطعى طريق قطعى ولا فائدة
فى هذا الحمل **الرابع** الاستقراء وهو العمدة فى تحصيل اللغة والمطالب الادبية
وهو قد يكون قطعيا كما فى رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة
وقد يكون ظنيا كما فى اكثر المسائل التى اختلف فيها علماء العربية ولا يشترط فى
القطعى كونه تاما كما ظن لانا نقطع برفع الفاعل ونصب المفعول وليس الاستقراء
فيهما بتام كيف ولو اشترط التمام لزم امتناع حصول القطع بواسطة الاستقراء

اذ لا حصر لهم

اذ لا حصر لهم سوى الاستقراء وايضا فانا نفرق بالقطع بين رفع الفاعل والعطف على الضمير المجرور
بدون اعادة الجار وليس الا للقطع بالاول دون الثانى والفرق بين هذا الرابع
وما قبله ان الاول لمن لا يعلم شيئا من اللغة وهذا للعالم باصل اللغة الطالب
للزيادة فيها وربما ظهر من بعضهم ان الترديد اعم من الاستقراء وما تقدم فى
الترديد من الاقسام والاحكام مبنى على هذا الاصطلاح والامر فيه هين اذ لا مشاحة
فيه **الخامس** طريق اللزوم وهو الاستدلال على الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز
كوجود العلاقة المصححة والقرينة الصارفة كما اذا استعمل اللفظ فى اللغة فيما ليس
بينه وبين المعنى الذى وضع له شئ من علائق المجاز فان ذلك يقتضى ان الاستعمال
على وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء المجاز لان
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة
لانحصار الاستعمال الصحيح فى الحقيقة والمجاز فاذا انتفى الثانى منهما ثبت الاول
قطعا ومثلها اذا فهم اهل اللغة من اللفظ المستعمل معنى من غير ان يكون هناك قرينة
تدل عليه وذلك كما اذا قال الرجل لغلامه ائتنى بكذا او سمى له شيئا مقتصرا عليه فاتى به كما
يدل على ان اللفظ حقيقة فى ذلك اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم منه على نصب القرينة
الصارفة كما هو شان المجاز وحيث لم يتوقف عليها كما هو المفروض فهو حقيقة فى المعنى لانتفاء
الواسطة كما عرفت **السادس** وجود علامات الحقيقة كالتبادر وصحة الاثبات وعدم صحة
السلب فى استعمالات اهل اللغة ويحصل العلم بوجودها فى الالفاظ من استقراء ما يحكى عنهم
من المخاطبات نظما ونثرا وربما يحصل من النقل والاخبار ايضا وهو قليل **السابع** استنباط
العقل من النقل كما يقال ان الجمع المحلى باللام حقيقة فى العموم لدخول الاستثناء فيه
لاى فرد يراد والاستثناء هو اخراج ما لولاه لوجب الدخول ولازم ذلك ان كل فرد
من افراد الجمع المحلى ما يجب دخوله فيه لولا الاستثناء ولا يجب الدخول فيه الا
اللفظ متناولا له بالوضع وهو معنى العموم وكما يقال ان الخمر فى اللغة ليس مقصورا على المتخذ
من ماء العنب لانه قد جاء فى اللغة موضوعا لهذا الوصف والاصل فى الوصف هو التعميم
والاخراج او لانه قد استثنى منه التمر والاصل فى الاستثناء الاتصال فعلم ان
للخمر نوعا آخر غير المتخذ من العنب ايضا ومن هذا استدلال الفقهاء بصحة الحمل فى

القضايا الكلية الواردة في كلام الفصحاء على ان المحمول موضوع لما يعم الموضوع او يساويه فانه
يتي انه قد ورد في اللغة حمل احد المفهومين على الآخر كليا او الحمل كليا لا يصح الا اذا ساوى
المحمول او كان اعم منه فعلم انه لم يوضع لما هو اخص لا يقي هذا كله تمسك بالادلة العقلية في
المطالب الوضعية التي لا مدرك لها سوى النقل على ما صرحوا به لان الحجة في ذلك كله هي
المقدمات النقلية وما يلزم من اللوازم اليقينية البينة اللزوم لها ولوازم النقليات
حجة في المطالب الوضعية لان حجية الملزوم تستلزم حجية اللازم قطعا والا لزم بطلان اللزوم
وانفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممنوع في الوضعيات هو الدليل العقلي المحض كما صرحوا
به وهذا لا يقتضي انحصار الدليل في النقلي المحض كيف والعقل لا يستقل بالدلالة في شيء
من المطالب بل لا بد في ذلك من حكم العقل وتصرفه وما قيل من ان معرفة اللغة اما بالنقل
او بمعونة من العقل فالمراد منه انها اما بصريح النقل كما في ان هذا موضوع لذلك او بانضمام
مقدمة عقلية كما في غيره ان كان للعقل دخل في القسمين كما لا يخفى **الثاني** الاستعمال
وهو ان يثبت الوضع للمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذه
طريقة معروفة في الاصول وقد بنوا عليه كثيرا من المطالب الوضعية كوجود الفاظ العموم
وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم وغير ذلك مما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى وطريقة
معرفة الحقيقة الحد العرفية وجود علامات الحقيقة وامارتها وهي ثلاثة **الاول** التبادر
وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة او قطع النظر عنها وانما كان ذلك علامة
للحقيقة لان استفادة المعنى من اللفظ اما ان يكون لمناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى
بمقتضى الانتقال اليه كما ذهب اليه بعض الناس اولا وعلى الثاني فلا بد من الوضع لان الفهم
بدون الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير
فاما ان يستقل الوضع بافادة المعنى المراد على ولا يتوقف على القرينة الصارفة عن غيره
وذلك لان الوضع له وهو الحقيقة او لا يستقل بل يكون موقوفا عليها لان الوضع لمعنى
بل لما يناسبه وهو المجاز ولما كان القول بالدلالة الذاتية باطلا كما مضى
وكان المفروض ههنا حصول الاستفادة من مجرد اللفظ بدون توسط القرينة كان
السبب في فهم المعنى وضع اللفظ فيكون حقيقة واعترض عليه بوجوه **الاول** ان
فهم المعنى من اللفظ في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة

موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ عند
اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم
لزم الدور **وجوابه** انا لا نسلم توقف الفهم في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار
يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد قطعا لحصول المؤانسة الموجبة للتفاهم
والتفاهم للاشتهار لا يقتضي العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان وضع
اللفظ اما ان يكون بتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني
فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول
الامرين واما اذا كان قبلهما كما في اوائل الاستعمال ففهم المعنى موقوف على العلم بالوضع
اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا بل انما
يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة
والاشتهار ثم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا
على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار فلان
الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق عليهما وعلى الاول فسبب الفهم هو الوضع الحاصل
بالاشتهار وعلى الثاني فالسبب القريب في الفهم وان كان الاشتهار ولكن لما كان الا
فيه فرع التعيين كان التعيين سببا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع الصور
من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم كما
كيف والقول باعتبار العلم مع القول بان التبادر علامة الحقيقة ودون صريح لا مدفع
له وكون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا فلم يبق
الا القدح في توقف الدلالة على العلم وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ الا
كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق السبب بالسامع فان وضع
اللغات متحقق ولا يفهمها كل احد وكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد
هذا التعلق الذي هو غير لنر نظرا الى ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم وهو
كما لا غبار عليه **الثاني** النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء منها
الى الذهن **وجوابه** ان التبادر علامة للحقيقة والعلامة انما يلزم فيها الاطراد
دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر انتفاء الحقيقة والتحقيق ان التبادر

في المشترك فانه انما يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم المعنى وقد عرفت ان الارادة خارجة
عن الدلالة وبهذا يحصل الجواب لو اورد النقض على دليل المجاز اعني عدم التبادر كما يظهر
من بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر لتحققه
في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر منه غيره مع المعنى في محل
الحاجة الى العلامة مع انه حقيقة باتفاق اهل اللغة ومنهم من جعل علامة الحقيقة عدم تبادر
الغير ليدخل المشترك فانه يصدق على كل واحد من معانيه انه لا يتبادر غيره وان لم يتبادر
هو وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف على ذلك لتحقق التبادر فيه كما عرفت وايضا فان
اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في غيره قبل اشتهاره فيه فانه يصدق عليه انه لا يتبادر
منه غيره مع انه مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك ان علامة الحقيقة والمجاز ليس تبادر
المعنى وعدم تبادره ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر غيره وان النقض
بالمشترك مندفع مطلقا سواء اورد على الحقيقة او على المجاز فتدبر **الثالث** النقض بجزء
المعنى ولازمه فانه يتبادر من اللفظ المجرد عن القرينة وليس حقيقة فيه بل في الكل
والملزوم والجواب ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ الموضوع بلا واسطة غيره
وفهم الجزء واللازم انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار الدلالة
انتفت الدلالة في الجزء واللازم راسا لانهما على هذا القول انما يفهمان غير مرادين
ومرادان غيره مفهومين **الرابع** النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر منه هو المعنى
المجازي ولذا كان الحمل على الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز
المشهور قرينة المجاز على ما صرحوا به فانهم قالوا الفرق بين المجاز المشهور وغيره
من المجازات في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي
الشهرة بخلاف غيره وقيل معنى كون الشهرة قرينة ان المعنى يتوقف على اعتبارها
والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار
الحد الذي لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في
شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان الحمل على
ما تقتضيه محتاجا الى قرينة من ولها حكمها وارادة المعنى الحقيقي من المجاز
المشهور انما يفتقر الى هذه القرينة لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز و

والمنافي للحقيقة هو الاحتياج الى القرينة في الفهم والدلالة في المجاز المشهور وكل من الحقيقة
والمجاز يفتقر الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضي
للدلالة وقرينة الحقيقة ما به يزول المانع عنها هذا والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت وان
كان مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى كان حقيقة كما اعترفوا به والا
لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه كما يحكم به الوجدان ووجود شهرة يفهم بها المعنى
مع الالتفات والملاحظة لا بدونها مجرد وهم لا تحقق له **الثانية** من علامات
الحقيقة صحة السلب عكس المجاز فان علامته صحة السلب وذلك كما في الانسان يطلق على
البليد ولا يصح سلبه عنه والحمار يطلق عليه ويصح سلبه والاول حقيقة والثاني
مجاز والوجه في ذلك ان وضع المسالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر فلا
يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب كذلك فلو اطلقت وجب الحمل عليه لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة واعترض بان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان
المعنى المجازي يجوز سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم
الدور ويشيد بوجه اخر ان اريد بالمعنى الذي يصح سلبه او لا يصح جميع المعاني حقيقية كانت
او مجازية فلا ريب في فساد الحكم بالصحة وعدمها وان اريد به المعنى الحقيقي خاصة
فهو دور ظاهر وايضا فان اللفظ المستعمل في الجزء او اللازم المحمول كالانسان في الناطق فانه
لا يصح فيه السلب وهو مجاز والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان المراد صحة السلب
وعدمه في العرف عند الاطلاق اي في الكلام المجرد عن القرينة فلا دور ولا اشكال وذلك
لانه اذا صح في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرد الكلام عن القرينة المعينة للمراد
علم ان الحمار لم يوضع لما يتناول البليد والا لم يصح سلبه عنه الا بقرينة واذا لم يصح في العرف
ان يقال له ليس بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناوله والا لصح سلبه
عنه من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان المراد من صحة السلب صحة سلب المعنى الملحوظ
في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بالنفي ولا خصوص المعنى الحقيقي
ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد نوع تجوز حيث
حمل الحيوان الناهق فان اطلاقه عليه انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا المعنى
بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازا

اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اى حيوانا ناهقا فى نفس الامر والمفروض خلافه واذا عرفت معنى صحة السلب الذى هو علامة المجاز تبين ان المراد من عدم صحة السلب الذى هو علامة الحقيقة وقد اجيب فى المتن عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما ان سلب بعض المعانى الحقيقية كاف فى الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة اليه والثانى ان الدور انما يلزم لو اطلق اللفظ المعنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم معناه الحقيقى والمجازى ثم استعمل اللفظ فى مورد ولم يعلم اى المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفى المعنى الحقيقى عن المورد ان المراد هو المعنى المجازى فيعلم ان اللفظ فى هذا المحل مجاز وفيهما نظر اما فى الاول فلانه تمسك بالاصل الاستعمال والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز بالامارات والعلامات على ان ذلك انما يندفع به الدور فى علامات المجاز اعنى صحة السلب بناء على انه قد يعرف بها كون اللفظ مجازا انما استعمل فيه بعد العلم بانه فى المطلوب حقيقة بنص اهل اللغة او بعلامة اخرى واما الدور فى علامة الحقيقة فلا يندفع به اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة بعض المعانى الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض عدم العلم به فى الحكم بعدم الصحة فالدور باق لم يندفع واما فى الثانى فلان العلامة انما تطلب فى مقام الشك فى الوضع والتردد فى ان اللفظ المستعمل فى المعنى حقيقة فيه او مجاز واما مع العلم بان اللفظ حقيقة فى هذا المعنى مجاز فى الاخر فالحاجة الى العلامة منتفية قطعا اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لكونها الاصل ومع بدونها يكون امتناع الحقيقة قرينة الحمل على المجاز وليس هذا من العلامة فى شئ والا لزم ان يكون كل قرينة علامة مع ان ذلك لو صح لا يقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقى علامة المجاز وصحة سلب المعنى المجازى علامة الحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس لا يقولون بذلك فانهم خصوا صحة السلب بالمجاز وعدمها بالحقيقة وعن الثانى بان ذلك انما يتجه لو كان المراد صحة السلب باعتبار حمل الشئ على ما هو مغاير له كما فى قولك زيد ليس بحمار اذا اردت به سلب مفهوم الحمار عن ذات زيد اما لو اريد به صحته باعتبار حمل الشئ بمعنى هو هو كما تقول البليد ليس بحمار اى مفهوم البليد ليس مفهوم الحمار او باحد الاعتبارين من الحمل على النفس او المغاير فان ذلك لا يتجه اصلا ان علامة الحقيقة على هذا التقدير عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين

او باعتبار الحمل على النفس فقط وانها لم يوجد فى صورة استعمال اللفظ فى جزء المعنى او لازمه لامتناع حمل الجزء والكل والملزوم عليهما بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر ويمكن ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى الحمل على المغاير لكن لا مطلقا بل باعتبار الاتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم وح فلا اشكال فى صحة العلامة بذلك الاعتبار ايضا ولا يذهب عليك ان هذا النقض لو صح فلا يقتضى سقوط اثر هذه العلامة بالكلية بل فيما اذا تحقق التصادق بين المعنى المطلوب والمستعمل فيه اذ لا ريب فى صحة العلامة مع تباين المعنيين وح فيمكن الجواب بتخصيص العلامة ايضا لكنه خلاف المعروف من القوم فلا تغفل الثالثة الاطراد وعدم الاطراد وهو ان يكون المعنى الذى جاز لاجله الاستعمال فى مورد مجوزا الاستعمال فى كل ما تذكره فى ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق على كل ذى علم لذلك كذا قيل وفيه نظر لان المجاز قد يطرد اما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فظاهر واما على القول بوجوب النقل نقل الاحاد فلان المراد منه نقل نوع اللفظ كالاسد فى نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية نعم عدم الاطراد وهو ان يستعمل اللفظ لوجود معنى فى محل ولا يجوز استعماله فى اخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز لدلالته على ان المصحح فى الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع محال لعدم انفكاكه عن الاذن فى الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز عقلا بل واقع لغة لا يقال لعل القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة وجوب الاطراد لا اصل الاطراد وح فلا يرد الاعتراض بان المجاز قد يطرد لانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع الذى هو سببه اذ بدونه يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم بالوضع موقوفا على العلم بوجوب الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزم الدور واعترض على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخى يطلق على غير الله تعالى للجود والله تعالى جواد ولا يطلق له السخى وكذا الفاضل يطلق على من له العلم والله تعالى عالم ولا يقال فاضل والقارورة يطلق على الزجاجة لاستقرار الشئ فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشئ ولا يسمى به والجواب ان الامتناع فى الاولين لمنع الشرع لكون اسماء الله تعالى توقيفية او التزاما على ان السخى المجود

الاصح فى تفسير الاطراد ان يقال هو ان يكون اللفظ الموضوع لمعنى جاز لاجله الاستعمال فى مورد مجوز الاستعمال فى كل ما يشاركه ذلك المعنى كما لا يخفى على من تامل محمد رضا عفى عنه محمد كريم

الذي من شأنه البخل وكذا احد العالم الذي من شأنه الجهل و في الاخير بنقل في العرف العام
الى النقر الخاص اي المتخذ من الزجاج قيل وقد يعرف المجاز بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمع لشيء
آخر فيه حقيقة وجه دلالة انه لا يكون مثل المنافيها فاما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك
مرجوح بالنسبة الى المجاز فتعين المجاز مثاله امور جمعا للامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه اوامر الذي
هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع
الحقيقة كالحمر والاسد وبالتزام تقييده ولا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح
الذل ويكون اطلاقه على مسميه موقوفا على تعلقه الآخر نحو ومكروا ومكر الله ولا يأمن مكر الله
ابتداء وفي الجميع نظر اما في الاول فلانه عكس بأصل الاستعمال وليس من العلامة في شيء ولو
كان فلا اثر للاختلاف في الجمع اذ رجحان المجاز يقتضي الحمل عليه كلما دار اللفظ بينه وبين الاشتراك
سواء الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما ذكروا لا في غيره من المجازات فانه
يصح ان يقال اوقدوا العدو نارا للمقاتلة تلك النار قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب
للمقاتلة وقال واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين نعم لا بد في المجاز من القرينة
والقرينة لا تنحصر فيه فلو اريد بذلك وجوب التقييد في التزام ام القرينة كان التزام التقييد
واما في الثالث فلمنع التوقف وعدم التسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى
افامنوا مكر الله ولا يأمن مكر الله وامثل المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال
على هذا الوجه وندرة الخلاف فلا يتوجه ما ذكر لكن في دلالة الغلبة على المجازية نظر
واعلم ان المجاز كالحقيقة قد يعرف بالضرورة من اللغة كالاسد في الشجاع والبدي في
النعمة والعين في الذات والاصابع في الانامل وبنص اهل اللغة على انه مجاز كان صرحا
باسمه او بحده او خاصته وقد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز في كتب اللغة حيث انه كثيرا
خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما فانهم لا يصرحوا بالاسم و
بالحد والخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا فانما يعنون به الحقيقة واذا قالوا
ويقال لكذا وقد يطلق على كذا او جاء او يجيء لكذا فانما يعنون به المجاز وقد ذكر بعض
بعض المحققين ان اول ما يذكرونه في العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي بعد
تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وكذا كون الجميع مجازات وهو قريب ثم اعلم ان بعض الناس
ذهب الى ان اللغة تثبت بالقياس اذا كان بين الاصل والفرع جامع يصلح العلية كتسمية النبيذ

خمرا الحاقا بالعقار بمعنى مشترك هو التخمير للعقل وكذا تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا
بجامع الايلاج المحرم والاخذ بالخفية واستدل عليه بدوران التسمية مع المعنى وجودا وعدما
وبقياس اللغة على الاحكام واجاب الجمهور عن ذلك بان الدوران منتقض بحكم الاصل
في القياس باطل ولو سلم فهو قياس مع الفارق لان المستند هناك هو الادلة الشرعية وهي
ههنا مفقودة ويجيء لهذا زيادة تحقيق في مسائل الدوران ان شاء الله تعالى
واما الشرعية ففي وجودها خلاف والحق وجودها اعلم ان لخطاب الشرعي بل كل كلام يلقى الى
مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب وتوجيه الكلام لان الغرض من
القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى والدلالة على ما هو المقصود والمراد من المعلوم اذ ذلك
انما يحصل بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل
عليها تحصيلا للغرض وصونا لكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه المخاطب
يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب
هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث
ان الله اجل من ان يخاطب قوما يخاطب بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو عندهم وما يفهمونه
واذا ثبت ان الحمل الواجب حمل خطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فتكليف
الغائب والمعدوم انما يعلم بتحصيل فهم الحاضر المخاطب مع ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف
الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه اما ان يكون
الغائب تابعا للحاضر في التكليف واما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او
يكون كلا منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كلا منهما تلك
الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكذلك الامر بين مطلق اصل الاول فلان تكليف
الحاضر يحصل بفهم الغائب والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة ولزوم التكليف
بالامور المتناقضة واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع
المسلمين بل الضرورة من الدين ولما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه
حرام الى يوم القيامة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن الامر بتبليغ الشاهد الغائب
في الصحيح المتواترة ولما يلزم من الحرج والفساد بتغير العرف واختلاف الاصطلاح
وعن الصادق ان حكم الله في الاولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة

او حادث يكون ولا الاولون ولا الاخرون ابقى في منع الحوادث شركا، والفرائض عليهم واحدة
يسئل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون به
بحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر
مكلفا بشئ وفهم الغائب بتحصيله كان الغائب مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لا غير وكان تكليفه
ابدا تحصيله من ترتيب قضيتين احديهما ان هذا الحكم المعين هو حكم الله في حق الحاضر وثانيهما نبينه
ان حكم الله في حق الحاضر هو حكم الله في حقنا لينتج ان هذا الحكم المعين هو حكم الله في حقه
والمقدمة الثانية مما لا ريب فيه لما عرفت من اشتراك الجميع في التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فتعين
ان تحصيل فهم الحاضرين وبيان ان الطريق الى ذلك ليصح الحكم في المقدمة الاولى ايضا ويتم الاستدلال
بالقياس المذكور ومع ذلك فقد يكون معلوما كما في الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية التي لم
يعرض لها التغير والنقل في الشرع والعرف كلفظ الماء والارض والتراب ونحوها وقد يكون
مشتبها لبعد العهد واحتمال النقل والتغير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في خطابات
الشرع باعتبار اقسام الاول ان يكون المعنى المفهوم منه حال الخطاب هو المعنى المفهوم عندنا
لم يحصل فيه نقل ولا تغير وهذا هو اكثر الالفاظ المذكورة في الاستعمالات الثاني ما يكون
المعنى المفهوم منه حال الصدور مغايرا لما يفهم منه عندنا كلفظ التنزيل والافتراء والدرهم
ونحوها واما نعلم ان هذه الالفاظ في زمن الصدور كانت موضوعة لما يغاير المفهوم منه في
هذا الزمان الثالث ما ثبت عندنا معنى معلوما ولم نعلم ان معناه في زمان الصدور هو
هذا المعنى او غيره كصيغة الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقائق في معانيها
المخصوصة بحسب العرف وقد حصل الشرع في كونها حقائق فيها ايضا في اللغة الرابع ما علم فيه النقل
والتغير لكن حصل الشك في مبدأ حصولهما بحيث يتردد في تقدمه على صدور تلك الالفاظ
وتأخره عنه ومحل النزاع من هذا القبيل كما هو لما انقطع بان الصلوة والزكوة والصوم
والحج مثلا موضوعة في اللغة لمعنى الدعاء والنماء والقصد وكذا نقطع بنقلها الى الاركان
المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك المعروفة وانما حصل الشك في ان نقل
تلك الالفاظ هل كان متحققا زمان صدور الخطابات الشرعية المشتملة عليها ولكونه
حقائق شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية زمان الصدور
ثم حدث النقل والتغير في زمان المتشرعة ولتكون حقائق عرفية والحال في القسم الاول

واما الثاني فان كان المفهوم حال الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل تعين حمل اللفظ
عليه والا لحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا العرف على كل حال واما الثالث فالواجب
حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف العام بناء على ان ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة في زمان صدور
اللفظ ايضا وذلك لان اللفظ المفروض من الالفاظ الموضوعة في زمان الصدور ولكونه مستعملا
فيه بالغرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم النقل
وتعدد الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم النقل وتعدد ونقل الوضع وهو
خلاف الاصل والظاهر فتعين الاول لان المفروض كونه حقيقة فيه مجازا في الاول فتصرف
الشارع او غيره على العكس ما كان عليه امر غير معلوم لحصول الشك في مبدأ النقل والتغير كما هو
المفروض فيجب الحكم ببقاء الاول واستمرار الثاني اذ الاصل تأخر الحادث وبقاء الثابت
الى ان يعلم الرافع ومن هنا يعلم ان نفي الحقيقة الشرعية وهو مقتضى الاصل والقاعدة
لكن هنا ادلة وامارات يظهر منها حصول النقل والتغير في زمن الشارع كما يدعيه المثبتون
للحقيقة الشرعية ولولاها لكان القول بالنفي هو المتجه احدها وهو العمدة هو الاستقراء
فانا نجد هذه الالفاظ في الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين
قد استعملت في المعاني الشرعية الحادثة غالبا مع ان استعمالها في المعاني اللغوية
السابقة في غاية الندرة والقلة حتى كاد ان لا يوجد منها في الكتاب والسنة عين ولا اثر
وهذا دليل على ان الشارع بنى الامر على هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني
الحادثة من اول الامر وليس هذا بادون من الاستقراء انما تعرف غالبا من تتبع استعمالاتهم و
تصفح اطلاقاتهم وان وقع التصريح بالوضع من ارباب العلوم في بعض الالفاظ فانا نعلم ان
الجميع بل الاكثر لم يحصل بواسطة التصريح بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظاهر ان
الاستقراء ههنا اقوى منه في الشايع والعلوم اذ المعاني اللغوية باقية فيها غير مهجورة فان
النقل مثلا وان كان عند النحاة اسما للكلمة المعروفة الا ان استعماله في الحدث شايع معروف
حتى ان النحويين كثيرا ما يستعملون الفعل ويريدون معنى الحدث بخلاف مثل الصلوة والزكوة فان
استعمالها في معانيها الاصلية كاد ان يلحق بالمستحيل في كلام الشارع واصحابه الثاني ان
هذه المعاني الحادثة التي اثبتها الشرع مما اشتد الاهتمام بالتعبير عنها لمسيس الحاجة اليها ولزوم ما لها
من الاحكام واللوازم وعظم الخطب بها حتى لم يتسامح فيها عن الجاهل فكان الواجب تعليمها بمقتضى

الحكيم ان يضع بازائها الفاظاً يستغني بها عن تجشم مؤنة القرائن في الاستعمالات المتكررة التي
لا تتناهى فان الاحتياج الى الوضع في هذه لا يقصر عن الاحتياج في الامور الضرورية التي لا يتم
بدونها التكلم والتخاطب فكما ان الوضع يجب هناك فكذا يجب هنا مع ان العادة
قاضية في الوضع في مثل ذلك الثالث انا نقطع بتحقق الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل
والصلوة والزكوة من الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال النبي واصحابه
ومع الغلبة والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة الحقيقة فان النبي
انما يحصل بها وينتقل منها الى ما سبق تحقيقه ووجود العلة يستلزم وجود المعلول الرابع ان
كثيراً من العبادات كالصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل كانت ثابتة في الشرايع السابقة
معروفة عند الامم السالفة بل ربما ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي
العرب ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل بعثة النبي ص فكيف بما بعد البعثة وانتشار
الشريعة وتدقيق ان ثبوت التسمية في الامم السالفة لا يدل على ثبوت الاسماء التسمية عندهم اذ
الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الالفاظ بل الاظهر ذلك لان لغتهم غير العربية ويمكن
دفعه بان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني باللغة العربية يعبرون بهذه
الالفاظ وهذا كاف في ثبوت التسمية قبل البعثة الخامس ان المسئلة من الموضوعات
اللغوية وهي مما يكتفى فيه بالظن وهو حاصل في جانب الاثبات لشهرته وشذوذ القول
بالنفي فان الامدي والرازي وغيرهما انما نسبوا القول به الى القاضي ابي بكر ولم ينقلوا
الخلاف في ذلك الا عنه وظاهرهم ان القول بنفي الحقيقة الشرعية مخصوص به وقد حكى
جماعة من علمائنا كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء
على ثبوت الحقيقة الشرعية او الحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ وليس ذلك الا لعدم الاعتداد با
لمخالف على ان القولين لو تكافئا في الشهرة لكان الواجب ترجيح قول المثبتين لتقدم
الاثبات على النفي كما ذكر في تعارض النفي من اهل اللغة ولا يعارض الوجوه المذكورة
واصالة تأخر الحادث وبقاء الثابت لان الاصل انما يكون حجة في مقام الشك وهو منتف مع
ما ذكرناه وما احتج به النافي من انه لو نقلها الشارع الى غير معانيها لفهمها المخاطبين لها لكونهم
مكلفين بما تضمنه والفهم شرط التكليف ولو فهمها لنقل الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل
الينا فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة قاضية في مثله

بالتواتر او بالاحاد وانه لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ
باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لهذه المعاني وكونها غير عربية يستلزم
ان لا يكون القرآن المشتمل عليها عربياً وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآناً عربياً ضعيف جداً
وقد اجيب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط التكليف بالفهم انما يقتضي فهم تلك المعاني المرادة ولما
ان ذلك يحصل بتفهيم النقل والوضع فكذا يحصل بالبيانات النبوية فلا يلزم من نقلها الى تلك
المعاني تفهيم ان الالفاظ موضوعة منقولة اليها واعترض بان الخلاف في الالفاظ المجردة
عن القرائن كما ذكره غير واحد من الاصوليين في تحرير محل النزاع وح لا يمكن ان يقال انه حصل
تفهيم المعاني بالبيانات النبوية ضرورة ان في كل موضع وقع البيان تحقق القرينة والكلام فيما لا قرينة
فيه ولو قيل انه تحقق البيان في جميع الالفاظ فبعد تسليمه كلام اخر فانه اشار الى ان ما ندفع به هذا
النزاع لان هذا الاستدلال غير صحيح ويرده ان وقوع البيان النبوي في جميع الالفاظ انما يقتضي
وجود الالفاظ مع القرينة عند المخاطبين بها ولا ذلك لا يقتضي وجودها منها فان عادة
الرواة انما جرت بنقل الخطابات الشرعية دون القرائن الحالية والمقالية فلا يلزم من تحقق
البيان النبوي في جميع الالفاظ انتفاء الفائدة في هذا النزاع اذ يكفي فيه وجدان الخبر
مجرداً عن القرينة عندنا فانه يحمل على المعنى الشرعي على القول بالثبوت واللغوي على النفي
وايضاً فان النزاع كما عرفت انما هو في هذه الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة
انها موضوعات شرعية او مجازات لغوية وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ
مجردة عن القرينة اذ لو فرض تحققها في جميعها كان النزاع بحاله غايته انه يكون عديم
الفائدة وذلك لا ينفي اصل النزاع وغرض الثاني ليس الا نفي كون تلك الالفاظ
حقايق شرعية فلو بني الكلام على وجود الوجود اللفظ المجرد عن القرينة لا يجدي ان يقال
ان ذلك انما دل على انتفاء النقل على هذا التقدير وهو غير مسلم وان لزم منه انتفاء
الفائدة في النزاع كما لا يخفى والثاني انا لا نسلم ان الشارع لو نقل تلك الالفاظ الى غير معانيها
وفهمها المخاطبين بها لنقل ذلك بعض الينا لمشاركتنا لهم في التكليف قلنا ذلك انما
يقتضي وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بالحقيقة ان امكن حصل العلم والا
سقط التكليف بها ووجب الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد الممهدة كما في ساير الاحكام
ولا يقتضي ذلك نقل التفهيم الينا والا لم يجب وكانت الاحكام الشرعية باسرها معلومة

عند جميع المكلفين متفحة لديهم دائما، وذلك دليل واضح على فساد ذلك الدعوى على ان
غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف بالنبي لا يقتضي حصول الامتثال
بل الثالث ان تحقق التواتر لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم بالتواتر مشروط بما
ذكر في محله من الشرائط فربما كان الشرط حاصلا لطائفة غير حاصل لاخرى فوقع الخلاف ومع
ما ان لم يتحقق التفهيم لاحدى الطائفتين الا انه قد حصل النقل بالنسبة اليهم وهو الدليل
الدليل المذكور والرابع انا نختار انه بالاحاد وقولكم لا يفيد العلم قلنا نعم لكن لا نم ان هذه
المسئلة وهي ان الالفاظ موضوعة لتلك المعاني من مسائل الاصول حتى يجب فيها القطع
بل هي من المبادي التي يكفي فيها الظن فان عد مثل ذلك من الاصول فلا نم وجوب القطع
في كل مسئلة اصولية بل الظاهر انه مثل تلك المبادي التي تتعلق بوضع الالفاظ بحيث لا
بالظن كيف وهم لا يكتفون الا بالظن في بيان المراد من اللفظ فالفرق بينهما من
ظن الوضع تحكم فانا لا نجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من اللفظ هذا المعنى
وبين الظن بانه موضوع له فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني ايضا بلا ريب
وايضا لا فرق بين ان ينقل اللغوي اللفظ لكن المعنى وان يرد خبر عن الشارع بان
اللفظ موضوع لكذا شرعا فكيف يعمل بالاول دون الثاني الخامس انه فهمها لهم ولنا
بالترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع الالفاظ
لا شتغالها بالنسبة الى من لا يعلم شيئا منها هذا طريق قطعي لا يمكن ان يفهم بالتفهيم والنقل
يتناول هذا منعنا الحصر في التواتر والاحاد وان عنيتم بها التصريح بالوضع منعنا الملازمة
لجواز الاكتفاء بهذا الطريق لو استدل هكذا لو نقل لفهم المخاطبين والا لعرى عن الفائدة
ولو فهم لتواتر ايضا لتوفر الدواعي ولانه ادارة بالنقل لكان اشهر واوثق لعدم ما
ورود كلا يرادات المذكورة على هذا التقرير نعم يرد انه ان اريد بالتفهيم ما لا يكون
بالترديد بل يختص بالتصريح منعنا الملازمة الاولى لعدم عراء الوضع عن الفائدة مع
حصول التفهيم بالترديد وان اريد ما يتناوله منعنا الثانية لان التفهيم بواسطة ترديد
القرائن ليس مظنة التواتر كما في التصريح مع ان توفر الدواعي في مثل هذا غير مسلم كيف
ولم ينقل بالتواتر ما هو اعظم من ذلك كما لا يخفى وعن الثاني اما اولا فبمنع الملازمة
فان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب الاستعمال بالوضع فيها والعرب لم يضعوها

فذلك

قلنا ذلك فاسد من وجهين احدهما وهو المشهور في الجواب ان هذه الالفاظ التي هي حقائق
شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها اذ يكفي في
صحة التجوز وجود العلاقة الثابت نوعها باستعمال العرب ولا يشترط نقل الاحاد
عليهم في الاصح والعلاقة المصححة موجودة في هذه الالفاظ فلا يلزم خروجها عن العربية
واعترض بان ذلك انما يصحح عربيتها لو كان استعمال الشارع اياها في تلك المعاني تابعا للوضع
الوضع اللغوي وتحقق العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية وليس كذلك لان استعماله اياها
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ليس الا للوضع الشرعي اذ لو كان للوضع والعلاقة لزم
كون اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا وهو باطل والقول بجواز الجمع
بين الحقيقة والمجاز على ما ذهب اليه الاصوليون لا يقتضي صحة ذلك اذ الجمع بين الحقيقة والمجاز
هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا واللازم منها كون الاستعمال في معنى
الواحد حقيقة ومجازا واحدهما غير الاخر فلا يلزم من صحة الاول صحة الثاني وقد يمنع
فساد مثل هذا الاستعمال بناء على ان المصحح علاقة نوعية تواردا فرادها على شيء واحد
وليس علة مؤثرة حتى يمتنع فيه ذلك وكون اللفظ حقيقة ومجازا باعتبارين ممكن بعد
اخذ الحيثية في تعريف الحقيقة والمجاز والواقع انا قلنا بجواز الجمع بينهما في الاستعمال
الواحد ووقوعه لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا في رفع الاشكال لان غاية
الامر جوازه مع هذا الاستعمال والجواز لا يستلزم الوقوع ولا يستلزم ولا يقتضي كون
الالفاظ المذكورة في القران باسرها كذلك وغير ان الجواز كاف في هذا المقام لان المجيب
مانع والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب بانه يكفيه لتصحيح عربيتها كونها بحيث لو استعملها
اللغوي في تلك المعاني كانت مجازات وقول المجيب هذه الالفاظ التي هي حقائق شرعية
مجازات اللغوية معناه انها مجازات بالقوة لا بالفعل وهو كاف في تصحيحه وهذا كما
ترى الثاني ان هذه الالفاظ لما كان موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها الشارع
الى معانيها الحادثة لمناسبتها المعاني الاصلية اللغوية فهي حال استعمالها في تلك المعاني
العربية ايضا لان وضع العرب مدخلا في منعها واستعمالها وهذا القدر كاف في تصحيح
عربيتها وغير تكلف الثالث وهو تحقيق ان اختصاص اللفظ ليس لكل لغة بوضع تلك
اللغة له في الجملة وان لم يكن الواضع جميع اهل تلك اللغة وواضع الحقيقة الشرعية انما هو الشارع

تحقيق

من العرب في الحقيقة الشرعية التي وضعها الشارع عربية كيف ولو كان المعتبر في الانتساب الى اللغة وضع الجميع يلزم ان تكون المنقولات والحقائق اصطلاحية في كل اللغة لغة وحقيقة غير منسوبة اليها فان واضعها بعض دون الجميع وهذا ظاهر جدا وكان منشأ التوهم عدم الفرق بين اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغوية وبينهما بون بعيد فلا تغفل هذا كله على القول بان الواضع هو البشر اما على القول بان الواضع هو الله تعالى فليس المعتبر في كون اللفظ عربيا وضع العرب اياها كلا او بعضا بل المعتبر استعمال العرب فيه مجازا ثم تداوله في المحاورات وهذا المعنى متحقق في الحقيقة الشرعية اذ بعد وضع الشارع لما تداولها العرب ويخاطبوا بها وتكون عربية فلا بد واما ثانيا فيمنع بطلان التالي لو لم تكن عربية فيلزم ان لا يكون القرآن كله عربيا والضمير في انا انزلناه ليس للسورة لا للقرآن فان القرآن يطلق على السورة وعلى الاية كما يطلق على الجملة ولذا لو حلف ان لا يقرء القرآن حيث يقرء اية منه وصدق القرآن على سورة والاية لا ينافي صحة القرآن بانها بعض القرآن اذ المراد ان بعض القرآن الذي هو الجملة واذا شارك الجزء الكل في معناه صح الحكم عليه بالجزئية والبعضية بالاعتبارين كالماء والعسل بخلاف غير المشارك كالمائة والرغيف كذا قيل وفيه نظر اذ الظاهر عدم الخلاف في عربية القرآن كله وان الضمير في انزلناه راجع الى المجموع دون الابعاض لان المجموع هو المحدث عنه في الاية ويدل عليه لقوله تعالى ولو جعلناه كتابا فصلت اياته اعجمي وعربي نعم يمكن ان يمنع معنى عربية القرآن كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافيه ذلك اشتماله على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ عربية والكلام غير عربي وربما كانت الالفاظ غير عربية والكلام عربي ويدل على ذلك ان الاصح وقوع المعرب في القرآن كالقسطاس والاستبرق والسجيل وروي ذلك عن ابن عباس وغيره ولولا ان العربية في القرآن بمعنى العربية في النظم كما قلنا لما جاز وقوعه فيه وكون الالفاظ المذكورة مما اتفق فيه اللسان كالصابون والتنور بعيد واعلم ان المذكور في الكتب الشرعية المصنفة في هذا الفن من الاوائل في المسئلة ليس الا القول بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا والقول بنفيها كذلك عزى الى الاصوليين الاتفاق على القولين المذكورين بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما وقد زاد المتأخرون من اصحابنا في المسئلة تفاصيل منها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال

الشرع

الشرع والمتشرعة كلفظ الوضوء والغسل والزكوة والصوم والحج والايمان والكفر دون غيرها من الالفاظ التي لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها في كلام الشارع مثل الخلع والمبارات والقسم واللعان والعدل والعتق وذلك لان الموجب لصيرورة اللفظ حقيقة وهو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة قد حصل في القسم الاول قطعا فوجب القول بمقتضاه دون الثاني فان المفروض فيه عدم حصول الكثرة والغلبة والشك في حصولهما وعلى التقديرين يتعين النفي اما على الاول فظاهر لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول واما على الثاني فلان النقل على خلاف الاصل فيجب الانتفاء فيما لم يعلم فيه القطع واليقين ويتوجه اولا ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا يدعي تحقق الموجب للوضع في جميع تلك الالفاظ فلو كان منحصرا فيما ذكره المفصل من الغلبة والاشتهار في الالفاظ وكان القول المفصل فان المفروض عدم حصول الكثرة والغلبة اما الشك في حصولهما ففيه المنع اذ المفروض عند القائل بالثبوت مطلقا تحققهما في جميع الالفاظ بلا اختلاف في اصل الحصول وان ثبت بالزيادة وعدمها فان ذلك مما لا تأثير له في تحقق الوضع والحاصل ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا ان اعترف بانحصار الموجب فيما ذكر من الغلبة والاشتهار فكيف يسلم اختصاصهما ببعض الالفاظ فان الاعتراف بالاختصاص الموجب يناقض دعوى عموم الوضع وان لم يعترف بانحصاره في ذلك فربما كان الموجب امرا اخر ما يعم الجميع او يختص بالبعض الاخر فلا يتأتى التفصيل نظرا الى اختصاص هذا الموجب الخاص والتحقيق ان الموجب ليس منحصرا في ذلك بل العمدة في ثبوت الوضع هو الاستقراء كما سبق التنبيه عليه وهذا مما يشترك فيه جميع الالفاظ لان طريق الاستقراء موقوف على تحقق الغلبة والاشتهار فان العلم بوضع اللفظ للمعنى لا يحصل بتتبع استعمالات يسيرة وجدنا فيها اللفظ مستعملا في ذلك المعنى اذ احتمال المجاز قائم معها بخلاف الشيوع والغلبة كيف ولو كان الاستعمال بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز بالكلية لتحقق الاستعمال فيه وهذا التوجيه الحسن يكلام القوم وان كان الاول الى القبول اقرب لنا ثانيا ان الا ... كانت المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك لا ريب في ان المتبادر من هذه الالفاظ عند الاطلاق مجردة عن القرائن في زمان الشريعة هو

لفاظ

قوله

هو تلك المعاني الشرعية الحادثة وكذا ان هذا التبادر علامة لكون الالفاظ حقايق في
المعاني المذكورة في ذلك الزمان وكلام في زمان الشارع فلا استعمالها في هذه المعاني
انما الاشكال في ان تلك المعاني هل كانت متبادرة من هذه الالفاظ في زمان الشارع
كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمان المتشرعة ام لا بل كان المتبادر منها في زمان
الشارع معانيها اللغوية الاصلية ثم حدث التبادر في زمان المتشرعة لاستعمالها
فيها اعني الغلبة والاشتهار وغير ذلك ثم سبق التبادر والسبق منها في زمان الشارع
كانت الالفاظ حقايق في زمان المتشرعة في الجملة واما ان ذلك قد حصل بتعريف
الشارع ونقله او بحصول الغلبة والاشتهار في زمن المتشرعة فهو محتمل ولا دلالة
للتبادر على تعيين احدهما قطعا فلا يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية بمجرده ومن المعلوم
ان التبادر الثابت في هذه الالفاظ بحكم الوجدان ليس الا التبادر في زمان المتشرعة
مما لا سبيل للوجدان اليه الا ان يثبت في هذا الزمان ادراك السبق والتبادر
في الزمان السابق بالوجدان وح فان اراد المستدل بتبادر المعاني المذكورة
تبادرها الى الفهم في زمان الشارع فهو ممنوع والسند ما قلناه وان اراد به تبادرها
في زمان المتشرعة فمسلم ولا يجدي نفعا لما عرفت من ان التبادر في زمان المتشرعة
انما يقتضي كون اللفظ حقيقة في ذلك الزمان دون زمان الشارع وغاية توجيه
الاستدلال ان يقال ان المراد تبادر المعاني المذكورة في زمن الشارع لوجود سبب
هو الغلبة والاشتهار لا بحكم الوجدان وهذا مع مخالفته لظاهر كلام القوم بل صريح
للاكثر يتوجه عليه منع حصول السبب المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ وان قلنا بوجود
المقتضي للوضع في الجميع لعدم انحصار الموجب في الغلبة والاشتهار على ما سبق
تحقيقه واعترض في المختصر على هذا الاستدلال بوجهين احدهما منع استعمال الشارع
تلك الالفاظ في المعاني الحادثة لاحتمال كونها باقية في المعاني اللغوية والزيادات
شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط و
الثاني انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية لجواز
كونها مجازات واجيب عن الاول بان منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني
الحادثة بالكلية مكابرة فانا نعلم علما ضروريا بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان

المخصوصة

المخصوصة وكذا الزكوة والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر وايضا لو كانت
باقية في معانيها اللغوية لزم ان لا يكون الاخرس والمنفرد مصليا والتالي باطل بالاجماع
بيان الملازمة ان الصلوة في اللغة تجيء بمعنيين الدعاء ومنه قوله تعالى وصل عليهم ان ع
لهم وقوله عم من دعي الى طعام فليجب وان كان صائما فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصلي
في الحلبة لاتباعه السابق فان اريد من قوله اقيموا الصلوة معنى الاول لزم الاول وان اريد الثاني
لزم الثاني وعن الثاني بان المستدل قد اوضح تبادر المعاني من الالفاظ باستعمالها في تلك
المعاني ووضح لزوم الحقيقة الشرعية بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة وليس كذلك هذا
والصحيح وقد اجيب ايضا بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى
اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة
الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني
والشارع تبعهم فهو خلاف الظاهر لانها معان حادثة ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال
اللفظ في المعنى فرع معرفته وفيه نظر اما اولا فلانه صيغ الايراد بزعم المورد على ان المستدل
لزم من مجرد استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق الشرعية ولو صح لتم الايراد قطعا لظهور
انتفاء الملازمة بين استعمالها في غير معانيها وكونها حقايق الشرعية وما ذكره المجيب مبني على تقرير
صحته لا يندفع به الايراد اذ الواجب عليه اثبات المقدمة الممنوعة وبيان توهم المورد
في فهم الاستدلال كما ذكرنا ولا تعلق لما ذكره بشيء من الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلانه
ان اريد بالاشتهار والافادة بغير قرينة اشتهارها والافادة دونها بعضها في الجملة ولو
بعد زمان الشارع فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة في
زمان المتشرعة انما يقتضي الحقيقة العرفية دون الشرعية مسلم لكن يتجه احتمال ثالث
هو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع استعملها في تلك المعاني ولم تشتهر واما
ثالثا فلان المستفاد منه ان تسمية الشارع في الاستعمال مع استقلاله بالوضع بتعيين اللفظ
للمعنى واستعماله فيه الى ان تفيد بغير قرينة ولا ريب ان ذلك لو تحقق لكان حقيقة
الشرعية لان الاضافة الى الشارع لاختصاصه بالوضع دون الاستعمال فتدبر
او بحث التبادر في كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء والاول ممكن والثاني مم ولا يثبت
به الا الحقيقة العرفية يعني ان التبادر الذي يقع في الاستدلال ويثبت به الحقيقة

فليتأمل اوله

الشرعية هو التبادر في كلام الشارع وهو ممنوع والمسلم هو التبادر في كلام المتشرعة ولا ينفع المستدل ولا يثبت به الحقيقة الشرعية وفيه ان مناط الحقيقة الشرعية هو التبادر في زمان الشارع لا في كلامه اذ لا شك في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقايق في المعاني الحادثة في زمان المتشرعة وان التبادر منها في زمانهم مع اطلاق والتجرد عن القراين تلك المعاني لحصول الغلبة والاشتهار الموجب للفهم فيه ومقتضى ذلك تبادر المعنى المذكور عندهم من كلام الشارع لتحقق الموجب غاية الامر ان صدورها عن الشارع على القول بنفي الحقيقة الشرعية صارف عن المعاني الشرعية وذلك لا ينافي تبادر من اللفظ التبادر هو فهم المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى عن خصوصية المستعمل وهذا المعنى متى وجد اللفظ استمر معه وكان موجودا بوجوده مع علم السامع بالوضع وكونه من اهل الاصطلاح مطالب سواء كان المتكلم منهم او من غيرهم فان الحالة في فهم المعنى من اللفظ لا يختلف باختلاف المتكلم وانما يختلف باختلاف السامعين ثم صدور اللفظ عمن ليس من اهل الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المصطلح اذ الواجب حمل اللفظ على الاصطلاح في المتكلم والعرف عن الحمل ليس صرفا عن الدلالة والفهم لان الارادة خارجة عن مفهوم الدلالة على ما سبق تحقيقه وحاصل ان الاعتبار في ارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه لا باصطلاح السامع في اللغوي وفي دلالة اللفظ على المعنى بمعونة من نفس اللفظ باصطلاح السامع في اللغوي فلا اذا استعمل لفظ الدابة في كلامه كان المتبادر منه في العرف العام ذات القوائم الاربع لكن يجب حمله عند على مطلق ما يدب على الارض بعد تبين صدوره من اهل اللغة وكذا لفظ الصلوة والزكوة والصوم وغيرها من الفقهيات الشرعية اذا وجدت في استعمال اهل اللغة فان المفهوم منها عند المتشرعة معانيها الحادثة الشرعية وان كان صدورها عن اهل اللغة صارفا عنها ومبينا لارادة المعاني اللغوية منها وحكم هذه الالفاظ في كلام الشارع ان صح نفي حقيقة الشرعية حكمها اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة فيتبادر منها المعاني الحادثة ومع ذلك يتعين حملها على المعاني الحادثة ومع ذلك يتعين حملها على المعاني الاصلية وقد ظهر من ذلك ان تبادر المعاني الحادثة من الالفاظ الواردة في الخطابات الشرعية امر ثابت محقق ليس للمانع منعه ولا للمثبت تمسك به اذ المناط في

الحاصل

النفي والاثبات ليس الا التبادر في زمان الشارع والمتشرعة فينبغي الترديد فيه كما فعلنا ولا يبعد ان يقال اذ منع التبادر في كلام الشارع تبادره في كلامه مطلقا اي في كل زمان او في تبادره في كلامه من حيث انه كلامه في ذلك الاعتراض وارد على الدليل المذكور ولا مدفع له كما لا يخفى انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان او كان ما اداه ذلك المعنى حديث المرافعة وجابه لا طائل تحته بل كان قوله غاية الامر انك تقول ان هذا التبادر لاجل المرافعة فاسد لان المتعرض على هذا التقدير يمنع التبادر من اصله فكيف يقول ان هذا التبادر لاجل المرافعة فاسد لان المتعرض على هذا التقدير يمنع التبادر من اصله فكيف يقول ان هذا التبادر لاجل المرافعة وهل هذا الا تناقض واذا اراد بمنع التبادر منعه في كلامه مطلقا او من حيث هو كلامه على ما وجهنا به الايراد كان ما ذكره بقوله فنقول هذا غير مسلم على تقدير صحة من الجواب عن الاعتراض واما قوله منع التبادر في كلام الشارع مكابرة فان اراد به منع التبادر المطلق فهو مسلم لكون المعترض لم يمنعه على هذا التقدير فلا يتجه عليه ذلك لانه ان اراد به منع التبادر الخاص منع بطلانه فكم مناقض الا اعترف به في الاحتمال ولم فاختيار لان التبادر لاجل المرافعة هو اصل الاعتراض وفي فكيف يكون نهاية ما يرد المعترض وغاية توجيه الكلام اذ توقف انه لما كان كلام المعترض هو المعنى الاول بنى عليه الجواب اولا ثم لما تفطن بامكان توجيهه باحد الوجهين المذكورين قال غاية الامر الخ وحاصله ان انكار التبادر مطلقا كما هو ظاهر العبارة مكابرة ظاهرة فلا يمكن الحمل عليه وغاية ما للمعترض ان يقول بان التبادر لاجل المرافعة ويرجع الى انكار التبادر الخاص فينبغي ان يكون هذا هو المراد وجوابه ان ذلك غير مسلم الخ ويحتمل ان يكون المراد الترديد بان المعترض ان اراد منع التبادر الخاص فهو غاية التوجيه للكلام ما يكون ان يوقفه الاعتراض وجوابه ان ذلك غير مسلم الخ هذا بو هذا غير مسلم الخ

هذا خارج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل فلا يكفيه التمسك بعدم العلم والاحتمال نعم يصح منه الماء دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم كاف في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس بنافع فيهما بناء على ما ذكره من الحقيقة لو لم يثبت مع ذلك لزم ان لا يثبت الحقايق اللغوية والعرفية فما ذكره ليس منها بالاستدلال بكفاية الاحتمال

فقل بل الظ انه لكثرة استعمال الشرع لهذه الالفاظ في هذه المعاني ان اراد
ان الظ استناد التبادر في زمان المتشرعة الى كثرة استعمال الش بلا واسطة بحيث يكون
السبب القريب في التبادر والفهم كثرة استعمال الشارع وحصول الغلبة والاشتهار في زمانه
فذلك مقطوع بفساده اذ لا شعور بالاستناد التبادر في زمان الى الاشتهار الحاصل
في زمان اخر سابق عليه ولان العلم الفروري حاصل بتحقق الاشتهار في زمان المتشرعة
ومع ذلك فاسناد التبادر في زمانهم الى الاشتهار في زمان الشارع على ان يكون
سببا قريبا فيه غير معقول ولو امكن فلا ريب في ان الاسناد الى ما ليس بالحقيقي الا
الى الاشتهار ومناسبتهم فالحكم بالاول بمجرد التبادر تحكم ظ وان اراد ان الظ استناده
الى كثرة الاستعمال في زمان الش على ان يكون سببا بعيدا للفهم والتبادر في زمان
المتشرعة حيث ان الش لما استعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني وشاع ذلك في
زمانه حتى انه ادت بغيره من تبعه وليس المتشرعة في استعمالاتهم تبعا للش فاستمر
الشائع الى هذا الزمان فيكون للتبادر في هذا الزمان مستند الى كثرة استعمال
الش ولو بالواسطة ففيه انه ان اريد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة
استعمال الش وال عليه دلالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر في زمان المتشرعة
انما يدل على الاشتهار في زمانهم واما ان الاشتهار في زمانهم مسبب عن الاشتهار
في زمان الش فذلك غير معلوم اذ كما يمكن ان يكون للتبادر في هذا الزمان
سببان وهو قريب وهو الاشتهار فيه وبعيد وهو الاشتهار في زمان الش جاز ان
يكون له سبب واحد هو الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار في زمان
المتشرعة بعد زمان الش فان حصول الغلبة والاشتهار في زمان لا يدل على حصولهما
في زمان سابق عليه وهذا ظ جدا وان اريد العلم بسببية الاشتهار في زمان الش للتبادر
عند المتشرعة فقد حصل بدليل اخر غير التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام اخر ولا تعلق
له بهذا الاستدلال كما لا يخفى والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه
لاجل امر غير معلوم فتحكم بالحقيقة اثبت حينئذ بين سبق الاعتراض على التبادر لوضع على
ان التبادر لوضع غير وضع الش اعني المتشرعة لا على انه لاجل امر غير الوضع اذ لا ريب
في ثبوت الحقيقة في الجملة والظ في العادة مقصور بالحلاف والمقتضى ان كون التبادر لاجل

امر غير الوضع

امر غير الوضع الشرعي غير معلوم فتحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال مبنية على
كفاية الاحتمال ههنا وقد اثبتنا في الاصل بما ذكره من لزوم عدم ثبوت اكثر الحقائق
ولا يمكن اجراؤه في الغلبة ثم والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية
اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر اخر جار في الاكثر فيه بحث لان اكثر الحقائق اللغوية
قد ثبت منها النقل اهل اللغة وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب فلعل الاكثر
انما يثبت بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت فلا يقدح فيها احتمال كون
التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها كما في اللغوية اذ يريد منها ما
يعلم مهجوريته فقد اثبات هذا القسم منها والا فاثباتها بنفس التبادر من دون ضميمة
الى توسط الاصل فان مقصوده ان اللفظ عرفا موضوع لهذا المعنى ولا ريب في
دلالة التبادر في هذا العرف على كونه حقيقة فيه وهذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ
فانه لا يدل على وضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث الوضع ولا بضميمة الاصل لانه انما
يثبت به الحكم في موضع الشك اما مع العلم بالوضع السابق كما في هذه الالفاظ فلا يستقل
النفي بالاصل كيف والاصل في هذه الصورة تاخر الحادث وبقاء الثابت ومقتضى ذلك
نفي الحقيقة الشرعية الذي هو نقيض المطلوب بان العرفي واندفع الاشكال وظهر
ان الاحتمال في الحقائق اللغوية والعرفية لا يقدح في الاستدلال بخلاف هذا
الاحتمال هذا كله اذا كان المراد من الاحتمال الذي ذكره احتمال كون التبادر في
مجازية ذلك لان الاستقراء انما يتوقف على الغلبة والاشتهار ولو لم يتحقق هناك
نوع استعمال اللفظ مع القرينة الدالة على المعنى المراد اما لو اريد الاحتمال ما هو
من قبائل الوضع ما يترتب عليه فقد يحصل العلم بالوضع في نحو استعمالات البيرة ولذا
لم يشترط في الترديد بالقرائن حصول الكثرة والغلبة مطلقا بل مع انتفاء الامور
المذكورة ونحن لا ندعي ان الاستقراء في جميع تلك الالفاظ قد حصل بهذا الطريق
بل ان الاستقراء في جميع الالفاظ التي وقع فيها النزاع قد حصل باحد الطريقين
على سبيل منع الخلو والغرض ان عدم تحقق الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ
على تقدير تسليمه لا يقدح في المدعى ولا في التمسك بالاستقراء والا فالاستقراء في
الاكثر قد حصل بطريق الغلبة والاشتهار كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول

في بعض الالفاظ فانما نشأ من قصور التتبع او عدم رعاية القرائن المرددة بمباحث الزعلم
فعليك بالتتبع الوافي مع المدابرات الوافي مع التتبع بالتأني عسى ان يظهر لك هذا
الامر الخافي وليعلم ان الاستقراء مرابطا اخرها استقراء هذا النوع من اللفظ وهو
الذي قد وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني
الشرعية الحادثة وجدنا استعمالها في الكثير الغالب منها قد صدر عن الوضع بالبيان المتقدم
فيكون الجميع كذلك وان لم يحصل السبب في هذا العلم والاستشهاد في كل لفظ وهذا الطريف
سيوقف على بلوغ الاستقراء حدا يسقط معه اعتبار خصوصيات الالفاظ ويعلم ان العبرة
بالجامع الذي هو النوع كما في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع النوعي والنكرة حصر له فيذلك
وثانيا ان العلماء في هذه المسألة الحقيقة الشرعية بين قائل بثبوتها مطلقا وقائل بنفيها كذلك
والتفصيل في الالفاظ قول حادث في هذه الاعصار ولذا لم يذكره الاصوليين في كتب الاصول
ولم ينقل القول به عن احد من الفقهاء والمتكلمين به احداث قول ثالث في المسألة فيكون
باطلا لمخالفته الاجماع على نفي التفصيل ولا يتوهم ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية
انما يقول بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح الاصوليين في غيرهم ممن
تكلم في المسألة بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة على لسان
اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها وان الخلاف في ان صيرورتها حقايق
هل هو بوضع الشارع اياها لتكون حقايق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقايق
عرفية وهذا كالصريح في ان القائلين بالحقيقة الشرعية ادعوا ثبوتها في جميع تلك
الالفاظ كما هو المدعى وايضا لو كان الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب
على المثبتين لها تعيين الالفاظ التي ثبت فيها الوضع الشرعي عندهم والا لانتفى فائدة
النزاع في هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم حمل الالفاظ الواردة
في الشرع على المعاني الشرعية بمجرد قولهم بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون
اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد من الاصوليين
ولا غيرهم من المتكلمين والفقهاء بل المعروف من الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة
الشرعية من دون تعرض لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق الوضع الشرعي فيها فانا نعلم ان الدعوى
في المسألة على الوجه الكلي نفيا واثباتا وان المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي

السلب

السلب الكلي ولذا صح البناء على المعنى الشرعي في تلك الالفاظ بمجرد القول بثبوت الحقيقة
الشرعية ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان قلت دعوى الكلية
والعموم لا يصح من المثبت لانه اذا ادعى ذلك فاما ان يدعيها في جميع المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون مصطلحات الفقهاء والمتكلمين والاصوليين مما
علم تجدده في زمان الائمة عم او بعده حقايق شرعية لكونها من الجملة المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع وهذا باطل قطعا او فيما لا يعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم الحكم
بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات الشارع وان كان مشكوكا فيه او
مظنونا الخلاف وهذا باطل ايضا لكونه حكما بمجرد الاحتمال ومثله ما لو اريد العموم فيما
علم وضعه في زمان الائمة عم فان العلم بكون اللفظ موضوعا في زمانهم لا يقتضي العلم
بالوضع الشرعي ولا الظن به في جميع الا احتمالا او في جميع ما علم تحققه وضعا او تحقق الحكم
سبب وضعه في زمان الشارع فيكون معنى كلام ان الحقيقة الشرعية ثابتة في كل
في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو ما فيه لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لاستحالة النزاع
بالنفي فيما علم ثبوته او في كل ما ثبت وضعه في زمان المتشرعة المتصل بزمان الشارع
وهذا ايضا فاسد لان الحكم الزمان المتصل بزمان الشارع حكم زمان الشارع من دون
تفاوت في وضوح الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه مع الشك في زمان
الشارع بل كل ما ثبت وضعه في زمان المتصل ثبت وضعه في زمان الشارع وكل ما لم يثبت وضعه
في زمان الشارع لم يثبت وضعه في زمان الشارع وكل ما لم يثبت وضعه في زمان الشارع
لم يثبت وضعه في المتصل ولو تحقق فرض العلم بوضعه في زمان المتصل بزمان الشارع
دون زمانه فهو نادر جدا فلا يصلح جعله محلا لمثل هذا النزاع وحينئذ فيمنع من المثبت
دعوى الكلية على ان مقصوده بل الايجاب الجزئي اي ثبوت الحقيقة الشرعية في جملة في
مقابلة النافي مطالب فلعل المراد من دعوى الكلية والعموم في المنقولات المتداولة
التي علم استعمال الشارع اياها في المعنى الشرعي وفي يده النقض بالاصطلاحات المتجددة
لعدم ثبوت استعمال الشارع فيها ولا يرد النقض بالمحصورات المتقدمة وهو ظاهر او
المراد دعوى الكلية والعموم فيما علم وضعه في الابتداء اذ ظهور الخلاف في المسألة و
انتشار القول بثبوت الحقيقة الشرعية وقد قيل ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية

وقد قيل ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسألة قد ظهر في زمان الباقر والصادق عم
فكل ما علم وضعه في ذلك الزمان فهو في محل النزاع والقائل بالحقيقة الشرعية يدعي
ثبوتها فيه وكلما علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج عن محل النزاع والقائل بالثبوت
لا يدعي ثبوته فيه وما لم يعلم فيه شيء من النفي والاثبات فهو من الافراد المشتبهة في
موضوعات المسائل الجزئية غاية الامر انه يقتضي الحكم فيه فيرجع فيه الى مقتضى الاصل و
هذا انما يتم بناء على كون النزاع على الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت كيف الحكم بالحقيقة الشرعية
في كل ما علم وضعه في زمان الباقر والصادق عم ولعل الوضع قد تجدد في زمانهما ولا
دلالة لتحقق الوضع في زمان على سبق وجوده قطعا فكيف يمكن الحكم في كل ما استعمل
الش الفاظ منقولة مع احتمال كون الوضع متأخرا من استعماله فان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز قلت ليس المراد ان اللفظ صح متصف واحد الوصفين المذكورين
يجب ان يكون حقيقة في زمان الش لاتصافه باحدهما حتى يرد ذلك بل المراد انما
كان كذلك فقد انتفى فيه الوضع الشرعي فانا اذا اتبعنا وجدنا الالفاظ الموصوفة باحد
الوصفين حقايق الشرعية بالاستقراء وبدليل الحزر والحاصل ان واحدا من الامرين وصف
جامع لمحل النزاع لانه مقتض للعلم بالوضع الشرعي فقد يرد ومنها من تلك الالفاظ
انما صارت حقايق في زمان الباقر والصادق عم دون ما تقدم على الازمنة اذ الاصل
بقاء المعنى اللغوي حتى يعلم خلافه وقد حصل العلم في زمانهما بالاستقراء والجزم
بالغلبة والاستشهاد فيه وان الظن ووقوع النزاع في ذلك الزمان او ما قاربه
فيجب الحكم بمقتضى العلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي فيه وان ذلك ليس تفصيلا في المسألة
بل هو في الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعية لان واضعه الش كما عرفت هو
الله سبحانه والنبي ص وان الامام فليس شارعا بل هو مبلغ للشرع وكاشف عنه
فصيرورة الالفاظ المذكورة حقايق في زمان الائمة لا يقتضي كونها حقايق الشرعية متشرعية
كيف وقد اتفق النافون للحقيقة الشرعية على صيرورتها حقايق بعد زمان النبي ص
غاية الامر انهم لا يقنعوا بتحديد ابتداء النقل في زمان المتشرعة وهذا القائل انما
زاد عليهم بالتحديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه تفصيلا في المسألة ولا قولا اخر غير
القول بالنفي مطابقة فما دل على ثبوت الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا القول وما دل

مضافا الى ان القول بثبوت الوضع لتلك الالفاظ مطلقا في زمان الباقر والصادق عم يشكل
بمثل الوجوب والسنة والكراهة مما لم يعلم تحقق الوضع فيها في ذلك الزمان مع دخولها
في العموم على هذا التكليف التفصيل قطعا ومنها ان ما كان من تلك الالفاظ مما يكثر د
استعماله ويكثر دورانه لشدة المسيس الحاجة اليه كالصلوة والزكوة فهو حقيقة في زمان
النبي ص وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين عم لحصول الغلبة والاشتهار في القسم
الاول في زمان النبي ص وفي الثاني في زمان الامامين عم وهذا التفصيل مأخوذ من
التفصيلين الاولين فانه مندرج فيه التفصيل في الالفاظ والازمان والجواب فيه ظاهر مما تقدم
ومنها ان المنقولات المتداولة على لسان اهل المتشرعة مختلفة في القطع بحال من استعمالها
ونقلها بحسب اختلاف الازمنة اختلافا بينا حتى ان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمان
النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص اياه في المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورتها حقيقة
الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة
بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الش فضلا عن نقله وصيرورته حقيقة في
زمانه ومنها ما لا يقطع بتجدد النقل والاستعمال فيها في زمان النبي ص بل الواجب هو التفصيل
فيها بحسب العلم بتحقق موجب الوضع وانتفائه وطريقه تتبع الكاشف عن حصول الغلبة
والاشتهار والجواب منع صحة جميع تلك الاقسام وصحة التقسيم اليها في محل النزاع وهو كما
ما سبق ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات دون المعاملات وذلك
لان الفاظ المعاملات كالبيع والهبة والدية والرهن والاجارة والعارية والوديعة
والغصب والميراث والقصاص والدين وغيرها باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في
الشرع الى معنى اخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة على شرائطها الشرعية فان ذلك
لا يقتضي ان تكون المعاملة المعهودة منها شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية بل لم
الاشتراط الا خروج الشرط عن ماهية المشروط المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه و
لذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك
ليس من جهة احكامها لان الاحكام الشرعية من حيث هي كذلك توقيفية مطلقا سواء في
ذلك احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادة كالحكم الشرعي
مأخوذ من الشارع بخلاف المعاملات فانه يرجع فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه

ان المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود الامر المقتضي للوضع اعني النقل والغلبة
والاشتهار في زمان الش فان حصل كان النقل للفظ حقيقة شرعية وان كان
من المعاملات والا لم يكن وان كان من العبادات تاثيره في تحقق وضع الشرعي و
لا لكونه من غيرها تاثيرا في انتفائه كيف والعبادة انما تفارق غيرها باشتراط النية و
فضل القربة ليس الا وهذا مما لا دخل له في صحة وضع الشرعي اذ كما جاز الوضع للمشروط
بالنية فكذا الغير من دون فرق وان كان المقصود في الوضع الشرعي انما يصح في العبادة
دون غيرها فبطلانه ظ وان كان المقصود ان ذلك لم يقع في غير العبادات وان كان
جائزا ففيه ان الظ وقوعه فان الخلع والمبارءة واللعان والايلاء لم تكن في اللغة
لهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح الوطي و
قد يقال للعقد وقال في المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج مجازا لانه سبب
الوطي المباح ونقل العلامة في المختلف اتفاق اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف
الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى نكح زوجا غيره بل قيل انه فيه بمعنى
العقد ايضا واشتراط الوطي فيه انما علم من دليل اخر ونقل جماعة من الاصحاب
منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك ولعله نقل الايمان والكفر والعدالة والفسق
والطهارة والنجاسة والحدث من الحقائق الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية و
ليست من العبادات المشروطة بالنية قطعا والظ انه كما لم يثبت للمفصل عموم النفي في المعاملات
فكذا لم يثبت له دعوى العموم الايجاب في العبادات اذ الظ ان مثل السجود والطواف
والاحرام باق على ما ثبت قبل الشرع ولم ينقل الى معنى اخر والشرائط الشرعية لا تمحو
عن مفهوماتها اللغوية كما صرح به في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف مثل الصلوة و
الزكوة والصوم والحج فانها وان كانت ثابتة في الملل السالفة او معروفة عند العرب
في الجاهلية على ما سبق التنبيه عليه الا انا نقطع لحصول الاختلاف بين تلك المعاني والمعاني
التي اثبتها الش في اصل الماهية وان كانت متشابهة اذ ليس جميع الزيادات
من شروط الصحة بل منها ما هو ماخوذ في اصل الماهية ولعله فالعبادة قسمان عبادة
بالذات كالصوم والصلوة وعبادة بالعرض وهي المعاملات المباحة التي تصير عبادة
بواسطة النية والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات

ويمكن

ويمكن دفعه بان المراد منها خصوص القسم الاول اعني العبادة بالذات لانه المتبادر من
لفظ العبادة عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص في حقيقة العبادة كما ذهب اليه بعض
الفقهاء اندفع النقض للاول ايضا لان العبادة على هذا القول مجموع الفعل مع النية
وهو غير الفعل فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح انما شرط للعبادة وخارج للتسلسل
ولان العبادة هي العمل والعمل هو المنوي لا النية ولا المركب منها ومن غيرها وبالجملة
فالمعيار في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود المقتضي للوضع وتحقق الصفة الجامعة لمحل
النزاع وفي نفيها لا نتفاء الامرين واما كون الشيء عبادة او معاملة فذلك مما لا دخل
له في شيء من النفي والاثبات سواء اريد عنهما الوجوب والامتناع او الجواز والوقوع والا وقوع
وقوعا فيشكل اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين
الفقهاء والظ انه محمول على الغالب وانه لما كان اكثر الفاظ العبادات من الحقائق
الشرعية التي لا يعرف معناها الا ببيان الش بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقائق
اللغوية او العرفية التي لا توقف فيها على الشرع اطلق القول بان العبادات توقيفية
دون المعاملات نظرا الى الغالبية الموصوفين ويحتمل ان يكون المراد على تقدير
تسليم الكلية في طرف الاثبات واندفاع النقضين المذكورين بما اشرنا اليه ان العبادات
الاصلية لتعينه فيه الرجوع الى الشرع اذ لا طريق لها الا ذلك كنفس الحكم الشرعي بخلاف
المعاملات فان بيان معانيها ليس من الوظائف الشرعية المتوقفة على النقل من
الش ومقتضى ذلك جواز الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف لا امتناع الرجوع وصفتهم بها
فيها اليه لاجل وضع حادث اما لوازمه يلابر احتمال كونه لامر غير الوضع مطلقا كما هو ظ من
كلامه سابقا ولاحقا فيتوجه عليه ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة
بل ما هو حاضر ولا يتصور كونه بغير الوضع قطعا واما فهم المعنى بواسطة القرينة فلا يسمى
تبادرا في الاصطلاح فلا يكون لفظ محمولا عليه لان اللفظ انما يحمل على حقيقة دون
مجازه على ان التبادر لو كان اعم من الفهم لاجل الوضع او القرينة لكان المتعين الحمل
القسم الاول منه هنا للقطع بكون الالفاظ حقائق في المعاني الشرعية في زمان
المتشرعة فلا يتصور فيها التبادر بغير الوضع كما لا يخفى ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها لاجل
غير الوضع لزم بطلان التمسك بالتبادر في الاثبات حقيقة الشرعية لان التبادر الذي

هو علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من نفس اللفظ اذا كان مقطوعا به لو كان محتملا في
لم يكن من اللفظ بل للقرينة فلا حجة فيه قطع قوله والا لم تثبت اكثر الحقايق اللغوية و
العرفية قلنا نعم فان هذا الاحتمال لا يجري في اكثر تلك الحقايق بالضرورة وان احتمل
فيما لم يثبت عنها بالضرورة الشاذ فيها الوضع لا جرى فلا بد وان يعلم
ان هذه المسئلة قليلة الفائدة نادرة البيان قلة الفائدة في المسئلة وجه آخر و
هو ان صيرورة تلك الالفاظ حقايق شرعية بالتعيين او الغلبة لا تصلح حاملا
يجرد منها على العرف على المعاني الشرعية الا اذا علم صدورها عن الشارع بعد تحقق
احد الامرين الموجبين للحمل وذلك على ذلك على تقدير وجوده لا يكون الا نادرا اذ لم
يجر عادة المفسرين والمحدثين تاريخ والنزول الايات وصدور الروايات ولو
اتفق فيهما منه شيء على سبيل الندرة فلا يحصل العلم بمرافقة زمان النقل الايا
النقل الايات الا بعد العلم بتاريخ حصولها في كل لفظ دون العلم بذلك كان
د فالمسئلة قليلة الفائدة جدا بل ادعيتها راسا والجواب عن ذلك بوجوه
الاول ان هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا بصيرورة الالفاظ المذكورة حقايق
الشرعية بالغلبة والاشتهار في الزمان الشارع او تجدد الوضع منه بعد استعمال
وكلاهما خلاف التحقيق في المسئلة وان مقتضى الوجه الاول من وجوه تقسيما
الشرعية وهو الاستقراء الذي هو العمدة في هذا الباب وكذا الثاني امني الوجه
المبني على حكم الواضع ان الشارع نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني وعينها بازائها
من اول الامر ثم استعملها فيها على وجه التعيين وعلى هذا فلا اشكال في الشرع
اصلا لتأخر الاستعمالات عن الوضع فان قلت لو كانت الالفاظ المذكورة
حقايق الشرعية بنقل الشارع وتعينه لوجب تفهيم المخاطبين بها والا لعري الوضع
عن الفائدة ولو فهمها لنقل ذلك الينا لتوفر الدواعي الى مثله ولا نقل فيه القول
بصيرورتها حقايق بالغلبة والاشتهار فان ذلك وضع الاضطراري لا يوجب
فيه التفهيم والبيان قلت لا نم ان تفهيمها المخاطبين بها يستلزم النقل الينا
قوله لتوفر الدواعي الى ذلك قلنا مسلم لو كان التفهيم بتصريح الشارع كان يقول
الاصحاب اعلموا اني وضعت هذه الالفاظ لهذه المعاني حتى ما وجد مرقوما في

كلامي

في كلامي فاحملوها عليها فان هذا مما يتوفر معه دعوى توفر الدواعي اما اما لو كان
التفهيم بواسطة الترديد بالقرينة كما هو الشأن في تعليم اللغات فلا يلزم فيه ذلك
قلتم وبالجملة فنحن نقول ان الشارع لما راى ان هذه المعاني الحادثة التي اثبتها
مما يتوفر الدواعي التعبير عنها والدلالة عليها المسيس الحاجة اليها وكثرة احكامها و
لواحقها وان الناس يحتاجون في مثل ذلك الى الفاظ موضوعة يعبرون بها
عن المعاني ويستغنون بواسطتها عن مؤنة القرائن وارتكاب التطويل في الكلام
بذكر الاوصاف والقيود المعينة للمراد في جميع الاستعمالات والاطلاقات وكانت
تلك المعاني مناسبة لمعاني هذه الالفاظ في الاصل اللغة نقل هذه الالفاظ في
الاصل اللغة نقل هذه الالفاظ عن معانيها الاصلية الى تلك المعاني الحادثة
وعينها بازائها من الاول وما لا اختصار في التعبيرات مع وضوح الدلالة على المعنى المراد
وحذرا من فوات المفهوم في بعض المقامات بتعذر الاطناب او تعسره الموجب
لفوات الغرض بتركه او الاخلال بنقله وحيث ان النقل بدون تعريف المخاطبين
وتفهيمهم لم يكن محصلا للغرض ومثمر الفائدة بل كان وجوده كعدمه وكان لتعريف
الوضع طريقان احدهما التصريح به والاخر الترديد بالقرائن وكان الغالب
تعريفه بطريق الترديد على ما شاهدنا من الناس في كيفية تعليم اللغات وتعلمها
وكان التصريح على تقدير تحققه مما يتوفر الدواعي بنقله مع انتفائه وعلمنا
ان الشارع عرف الوضع المخاطبين بتلك الالفاظ بطريق الترديد بالقرائن دون
التصريح وقد ظهر لنا جميع ذلك بالاستقراء الذي هو الطريق المألوف والمنهج
المعروف في تحصيل المطالب وضعا واثبات القواعد الادبية كما مر مرارا وح
فلا اشكال في المسئلة ولا في ثمرتها اذ الاشكال انما يتوجه على تقدير التصريح
بالوضع والنص عليه من الشارع او القول بان تلك الالفاظ مجازات اشتهرت في
زمانه فانا وتر بغير قرينة ولكنا لا نقول بشيء من ذلك الثاني ان الالفاظ المجهولة
التاريخ محكوم عليها بالتأخر عن زمان الوضع لانها حادثة والاصل في الحادث
التأخر لا يقال كما ان اللفظ الحادث فكذا الوضع فاصل تأخر اللفظ عن الوضع
المعارض باصل تأخر الوضع عن صدور اللفظ ولا يرجح فيجب التوقف بالقول

اصالة تاخر الحادث انما تجرى فى الحادث المجهول التاريخ وزمان الوضع وان كان
مشتبها من حيث المبدا حيث لم يكن ثبوت الوضع فى اواخر زمان الشارع بحسب تتبع
لصدور كثير من الروايات الواردة عنه مقطوع به على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية فيمكن القول بان الاصل تاخر الحادث عن ذلك الزمان بخلاف العكس
الثالث اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ مع تجردها عن القرائن اما محمولة باسرها
على المعانى الشرعية او اللغوية فان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية
اتفقوا على الاول والنافين لها على الثانى فالقول بان المراد من بعضها الشرعى
ومن بعضها اللغوى كما يقتضيه القول بتوسط الوضع خلاف الاجماع لا يقال الواجب
مع الجهل بتاريخ الصدور والوضع كما هو المفروض هو الحمل على المعنى اللغوى لكونه
الاصل فلا يلزم التفصيل المخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على ان الواجب حملها
على احد المعنيين لاجل الوضع لا العمل بمقتضى الاصل بنايا فتأمل وان لم يكن منافيا
للاجماع على اصل الحمل ويمكن تقرير الاجماع بوجه اخر وهو ان العلماء اتفقوا على ان
المراد من هذه الالفاظ باسرها فى نفس الامر اما المعانى الشرعية واللغوية فالقول
بتوسط الوضع بين الاستعمالات ويقتضى التفصيل فيما يجب فى نفس الامر فيكون
مخالفا للاجماع وبوجه اخر وهو ان القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية اتفقوا
على حمل الالفاظ باسرها على المعانى الشرعية والنافين لها اتفقوا على حملها
باسرها على المعانى اللغوية فى الجميع والتبعيض خلاف الاجماع فان قيل ان اردتم
ان المثبتين للحقيقة الشرعية يحملون الالفاظ باسرها على المعانى الحادثة وان
كان صدور بعضها من الشارع سابقا على الوضع فذلك باطل اذ المفروض ان
سبب الحمل عليها هو الوضع وهو منتف على هذا التقدير فكيف يستدل عليه بالاجماع
وان اردتم ان يحملونها عليها لسبق الوضع جميع الاستعمالات فغير ان ذلك
لو تم بهذه الجهة فاى فائدة فى الاجماع قلنا لمختار الثانى وفائدة الاجماع يظهر فى
صورة الشك فى سبق الوضع فان التمسك بالاجماع ممكن معه لانه انما يتوقف
على اتحاد السبب بخلاف الاحتجاج بالسبق فانه لا يصح الا مع العلم به كما لا يخفى
ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق فى معانيها الشرعية فى كلام

الائمة الاطهار عليهم السلام مما يبعد النزاع فيه غاية البعد فيه بحث اما اولا فلان ان اراد
اراد صيرورة هذه الالفاظ فى اوائل زمان الائمة اعنى الزمان المتصل بزمان
الشارع مما يبعد النزاع فيه غاية البعد فغير ان ذلك مما لا يبعد فيه اصلا بل الظاهر
ان النزاع فيه قريب جدا فان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع مما يبعد النزاع
فيه قريب جدا فان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع فى العلم بتحقق الوضع الحادث
وانتفاء حكم زمان الشارع من دون فرق والشك فى زمان الشارع لزوم الشك فيه
والقطع فيه يستلزم القطع فى زمان الشارع وكيف يمكن القول بان هذه الالفاظ
كلما كانت حقايق فى معانيها الاصلية واستمرت على ذلك الى اخر زمان النبى
ثم انها باسرها صارت حقايق فى المعانى الحادثة بعد وفاته بلا فصل مع الحصار
الوجه فى صيرورتها حقايق بعده فى الغلبة والاشتهار فان احدا لم يدع الوضع
اليقينى فى هذه الالفاظ فى زمان المتشرعة ومعلوم ان الاشتهاد والغلبة مما
يختلف الحال فيها بالقياس الى الالفاظ فان تحققها فى الالفاظ المتكررة الكثيرة
الدوران على الالسنة مقدم على [illegible] بالضرورة فلا يمكن
حصولها فيما ليس كذلك بالضرورة فلا يمكن الحكم بحصولها فى الجميع فى اول ازاد
المتشرعة دفعة نعم لو قيل بصيرورتها حقايق بعد زمان الشارع بواسطة النقل و
التعيين امكن القول بثبوت الوضع فى جميعها فى زمان واحد لامكان حصول
النقل فيه لكن قد عرفت ذلك مما لم يقل به احد فى وضع هذه الالفاظ ولو قيل به
فغايته الامكان وهو لا يستلزم الوقوع ولو اثبت الوقوع لم نعلم اين انه هو
فى اول زمان الائمة عليهم السلام او فى غيره فالحكم بصيرورتها حقايق فيه كما هو المدعى لا وجه له
اصلا وان اراد ان صيرورة هذه الالفاظ حقايق فى زمان الائمة فى الجملة
بمعنى عدم بقائها على معانيها الاصلية هذه فى مجموع زمانهم مما يبعد النزاع فيه فذلك
مسلم اذ لا ريب فى استبعاد الحكم ببقاء الوضع اللغوى فى تلك المدة المتطاولة
مع انتشار المسلمين واشتهار الاحكام فيما بينهم غاية الاشتهار لكن ذلك
لا تستدعى ظهور الفائدة فى هذه الخلاف لعدم العلم بتعيين زمان الوضع هذه
التقدير فلا يعلم ان الحديث الوارد منهم هل ورد قبل الوضع او بعده ولئن حصل العلم

بالتأخر في بعض الاخبار بنحو ما ورد عن الجواد والهادي والعسكري ع فذلك لا يجدي نفعا
بعد ورود كون هذا البعض لا يفي بجميع الاحكام قطعا فلا يحصل الاستغناء به من الايات
والاخبار النبوية حتى يلزم قلة الفائدة في هذا النزاع وان اراد ان صيرورتها
حقائق في زمان انتشار احاديث اهل البيت ع اعني زمان الباقر والصادق ع ومن
بعدهما من الائمة الاطهار ع مما يبعد النزاع غير غاية البعد ففيه بعد التسليم ان النزاع
في هذا بعيد غاية البعد وغير الا ان ثم الاستغناء بما ورد عنهم بعد الوضع من الايات
القرآنية والاخبار النبوية وما ورد عنهم قبل الوضع كالاحاديث المروية من امير
المؤمنين والحسنين وعلي بن الحسين ع فصيرورة الالفاظ حقائق في ذلك الزمان لا يقتضي
قلة الفائدة في الخلاف المذكور كما اوردناه وليت لو اريد بهذا المعنى لوجب ان يقال ان صيرورة
هذه الالفاظ حقائق في زمان الباقر والصادق ع ومن بعدهما من الائمة ع مما يبعد النزاع
غير غاية البعد واستقلال القرآن والاحاديث والاخبار المروية من امير المؤمنين
والحسنين وعلي بن الحسين ع بحكم مما لا يتحقق بدون نص عن الباقر والصادق ع ومن بعدهما
على ذلك الحكم واما ما ذكره المص فلا يكاد يستفاد منه هذا المعنى بوجه فالحمل عليه بعيد غير
مستقيم واما ثانيا فلان ما ذكره من عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية في شيء من
الاحكام الشرعية مجرد دعوى لا شاهد لها ولا برهان عليها بل الذي يقتضيه الخوض
في الكتب الاستدلالية وتفاسيرها ما يحقق منها بشرح آيات الاحكام بطلان تلك الدعوى
فان فيما استنبطه المفسرون والفقهاء من الايات القرآنية والاحاديث النبوية احكاما
جمة تستقل بافادتها الاصلان المذكوران كما لا يخفى على من اجال النظر في تلك المضمار
وخاض في بحار تلك البحار سلمنا ذلك لكن لا يلزم من عدم استقلال الكتاب والسنة
بدون نص من الائمة جواز الاستغناء عنهما في استنباط الاحكام اذ الاجتهاد هو استفراغ
الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وانما يتأتى ذلك بتتبع الادلة كلها واستفراغ الوسع والطاقة
مع بذل الجهد في تحصيل المراد منها كما لا يخفى على انه والكتاب والسنة هما عمدة الاصول
والادلة الشرعية فلا يتوقف الاستغناء عن غيرهما قطعا وقد ورد الامر بالتمسك بالكتاب
والسنة وعرض الاحاديث المروية عن الائمة على الاخبار المستفيضة بل المتواترة نحو
ما رواه الفريقان بعدة طرق عن النبي ص انه قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم

لن تضلوا ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وما روي عن الائمة في عدة روايات
ان كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وان ما خالف الكتاب والسنة فهو مردود
وان الذي جاء به فهو اولى به وما روي من ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب
نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وان ما خالف كتاب
الله فهو زخرف فاضرب به عرض الحائط الى غير ذلك من المضامين الواردة في الروايات
التي لا تحصى والتمسك بالكتاب والسنة وكذا العرض عليهما لا يعقل بدون العلم بمدلولاتهما
الالفاظ التي استعملا عليها فمع الخلاف والاشتباه كما في ذلك الالفاظ لا بد من تحقيق
الحال لنا في صحة العرض والاستدلال فالاحتياج الى المسألة ثابت مطلقا ولا غناء للفقيه
عنها اصلا هذا كله على القول بحجية خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب والسنة القطعية به كما هو
الحق واما على القول بانتفاء حجيته مطلقا او مع معارضته الدليل القطعي كما ذهب اليه كثير من
الاصوليين فهذا البحث ثابت ساقط من اصله اذ الحاجة التي في المسألة ضرورية فيما عدا
التقليد كما لا يخفى واما ثالثا فانا لو سلمنا ان عدم استقلال الكتاب والسنة يدعي
عدم الحاجة اليهما في استنباط الاحكام على ما ذكره فلا ريب في ان عدم الاستقلال ليس
امرا ضروريا حتى لا يمكن خفاؤه على الاصولي الباحث عن المسألة والرجوع فيه الى
من يدعي ذلك تقليد في مبادي المسائل الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد في اصل
المطالب وتحصيل العلم به بطريق التتبع من كتاب السنة وضع التحصيل في ترتيب المطالب على
المبادي اصعب بكثير من تحمل كلفة تحقيق هذه المسألة وخصوصا مع الاقتصار فيها
ما هو مذكور في زبر القوم فبحث الاصولي عنها مستحق قطعا بل واجب مع تعذر العلم بعدم
الاستقلال وان فرض انتفاء الفائدة فيها في الواقع فتدبر واعلم ان عبارة المص هذه
يتوجه عليها مناقشات الاولى قوله اذ صيرورة هذه الالفاظ حقائق في كلامهم انما يتفرع
على القول بنفي الحقيقة الشرعية فلا مدخل في هذا النزاع بل لا استقامة لهذا الكلام خصوصا
ممن قال بثبوت الحقيقة الشرعية ينبغي له تبديل الصيرورة في العبارة بالكون او الثبوت
بان يكون يقول اذ كون هذه الالفاظ حقائق او ثبوت الوضع فيها في كلام الائمة مما يبعد
النزاع فيه الخ الثانية قوله واستقلال القرآن والاخبار النبوية الخ فانه يتفرع هذه القاعدة
ان عدم استقلال الاخبار النبوية بالاحكام الشرعية يوجب الاستغناء عنها باحاديث الائمة

وليس كك اذ الاستغناء عنها انما يحصل باستقلال الاحاديث الائمة عم الا بعدم استقلال دينك الدليلين كما هو واضح والاولى ان يق ان الاحاديث الواردة عن ائمتنا عم تستقل باحكام الواردة الشرعية فلا حاجة معها الى العلم بمدلولات الكتاب والسنة النبوية وتدقيق ان ذلك انما يتوجه اذا كان المراد باستقلال الكتاب والسنة المنفي في كلام المص استغنائهما عن انضمام ما يتم الاستدلال وليس كذلك وليس كك والمراد من استقلالها بالحكم عدم افتقار دليل الحكم فيهما وانتفاء دليل اخر على الحكم سواء احتاج في الدلالة ولهذا المناقشة اصلا الثالث قوله بدون نص من الائمة فان المفهوم من نفي استقلال الكتاب والسنة بالحكم الشرعي بدون نص الائمة عم ثبوت الاستقلال مع النص ولا معنى له سواء اريد بالاستقلال معنى الاستغناء عن الضميمة او الاظهار فان الاستقلال المنفي بدون النص بل باحد المعنيين لا يعقل ثبوته معرفتنا ولا اشتراط هذا القيد والاكتفاء بما تقدم فانه تام في معناه الا ان في ذلك هين والاخبار النبوية المنقولة من جهة الائمة انما قيل الاخبار النبوية بذلك لان الاخبار النبوية المنقولة من جهة الائمة بمنزلة الاخبار المروية عنهم في وجوب الحمل على المعاني الشرعية بناء على ان الائمة عم انما يقصدون في نقلهم احاديث النبي ص بيان الاحكام الشرعية لا مجرد النقل والرواية على ما هو شان الرواية وهو في حيز المنع فان الجائز ان يكون المقصود نقل كلام النبي ص وروايته لفظ المخصوص الذي نطق به ولو سلم فبيان الحكم بكلام غيره يتبع اصطلاحه دون اصطلاح غيره الا اذا كان الحديث منقولا بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة العرف الحادث فانه يجب حمله على عرف زمانهم حتى يتعين حمله على الحادث ليتم مع وجود القرينة او ارادة النقل بالمعنى فالتفرقة بين المنقول من جهتهم وغيره على ما يشعر به كلام المص لا يعتد به ولنختم الكلام في هذا المرام بايراد ابحاث مهمة تعين على مطالب الجزء الاول اختلفوا في الفاظ العبادات كالصوم والصلوة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها اسماء للصحيحة اي الماهيات المستجمعة لشرائط الصحة وان اطلاقها على الفاسدة لمشاكلتها الصحيحة في الصورة وهو مختار اكثر المحققين وقيل انها للاعم من الصحيحة والفاسدة والاول هو الاصح لنا تبادر الصحيحة منها عند الاطلاق وصحة سلب الاسم عن الفاسدة وان العبادات باسرها متعلقات طلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك وانا نعلم قطعا ان للعبادات

اجزاء معتبرة فيها تالف منها ماهيتها ولو كانت اسامي للاعم يصح اطلاقها مع فقدها ويلزم انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان النبي ص قد قال لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فانه يتحقق مع الزمان الفاسد والحمل على نفي الصحة تاويل لا يرتكب الا لدليل وقد وجد في مثل لا طلاق الا باشهود لا عتق الا في ملك فوجب ارتكابه فيه بخلاف ما نحن فيه وليس فان العبادات امور توقيفية لا تعرف الا من قبل الشارع ولو كانت اسامي للاعم لما كانت كذلك لان المرجع فيها الى العرف دون الشرع وليس المراد من قولهم العبادات اسماء للصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها وداخلة في معانيها بل المراد انها اسماء للهيئات المخصوصة التي اذا وجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي من صفات الماهيات وكذلك لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ نفس الصلوة ليس الا الاركان واما الصحة فلا انتفاء منها اصلا احتجة العرف بانها اسماء للاعم كثرة استعمالها في الفاسدة وانقسامها بالصحة والفساد واعتبارها انقسامها اليهما وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص واعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين المعنى المراد من الفاظ العبادات المستعملة في خلاف الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازيا وهذا مما يأتي فيه النزاع من كل من المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها فان النافي لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة فيا في محل النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها هذه الالفاظ هي الماهيات المعينة المستجمعة لشرائط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة غايته ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي وما اصل التعيين فيما يقصد المحقق لجادة منه كلا الفريقين ومن يا ظهر من قولهم في تحرير الخلاف في المسئلة ان الفاظ العبادات اسماء للاعم او الصحيحة ان النزاع في تحقيق المعنى الحقيقي لما لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر ان تحرير النزاع بهذا الوجه انما هو من المثبتين بناء على اصلهم في القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ولذا ترى

الاصوليين وفقهائهم هذا الاشتباه الثاني قد سمعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات
والمعاملات انها في اللغة او العرف لكذا وفي الشرع لكذا وعليه اشكالان الاول ان
هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان المنافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ
معنى سوى معانيها اللغوية والعرفية الثاني ان الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية
على معانيها اللغوية الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان اخر جديدة كالعبادات
ولذا تراهم يقولون ان العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى
مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف ومع ذلك
فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ الا في الاشكال الاول بان
الظاهر انه لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة الشرعية وان المخالف في ذلك شذوذ
من الاصوليين وفقهاء العامة فكلامهم هذا جار على مقتضى مذهبهم ولا اشكال فيه
واجيب ايضا باحتمال ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ حقيقة
كانت او مجازية وفيه انهم كثيرا ما يصرحون بانها حقيقة في كذا شرعا فلا يستقيم الحمل
المذكور واما الثاني فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات الشرعية اي
المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في
الشرع والمراد الكشف عن المعاني الاصلية للمعاملات الشرعية والبيع اللغوي و
الشرعي مثلا واحد بالذات تختلف بحسب الاعتبار وهو من حيث انه مقصود با
لوجه المعروف في اللغة لغوي ومن حيث انه مقصود بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه
على الاول مضافا الى ما فيه من التعسف الشديد فان قولهم هو لكذا شرعا كالنص
في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما يقع بينهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا
اصطلاحية محضة لما وقع فيها اذ لا مشاحة في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه
الالفاظ من معانيها الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليه
اثر شرعي اذ كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير
المسائل وتقريب المطالب كما في سائر اصطلاحاتهم واصطلاحات غيرهم من ارباب
العلوم والصنائع فان المطالب الفقهية لا يتوقف على هذه الاصطلاحات كما
لا يخفى وعلى الثاني انه لو كان المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استقصاء

شرائط الصحة في تعريفها مع انهم لم يتعرضوا فيها الا لقليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك
من مالك الى آخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض التي من شرائطه
ولم يتعرضوا للباقي من الشرائط كمعلومية المعوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين و
طهارة العوضين او اشتمالهما على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا معا مقبوضين
في الصرف غير متفاضلين مثليين مع التجانس الى غير ذلك من شرائط البيع وكذا ما
ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة والضمان والحوالة والعارية والوديعة وغيرها
من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم يتعرضوا في شيء منها
للجميع ولو كان المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرائط الصحة لم يجز ذلك قطعا
وعلى الثالث ان الغالب تفاوت المعنيين اللغوي والشرعي بحسب الصدق اما من
الجانبين او من جانب ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف على المعاني
الاصلية بخواصها الشرعية لتفاوت المفهومان دائما ويمكن ان يقال لكان الغالب
في المعاملات مشاركة بعضها البعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع
الهبة في نقل ملك العين ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة
في استحقاق العوض باداء العمل ومع النكاح في التسلط على المنفعة على وجه
اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء فيجب اختلاف محله
كان الواجب تمييز بعضها عن بعض لتوقف العلم بثبوت احكامها المختلفة عليه
فتصدى الفقهاء لتعريف المعاملات على وجه يحصل التمييز بينها في الجملة و
من المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يجب ان يكون لاجل الفصول المشروعة لما
المعلوم في العرف او اللغة بل من الجائز حصوله باعتبار شرائطها الشرعية و
يقتصر فيه الى التعرض لجميع تلك الشرائط بل يكتفى في ذلك بما يحصل به التمييز ولو شرطا
واحدا ولذا ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون من شرائطها الشرعية وانهم
يقتصرون في بعضها على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة لحاجة اليها
في التمييز وبالجملة فمقصود الفقهاء مما ذكروه في تعريف المعاملات ليس الا تمييز
بعضها عن بعض بوجه ما من وجوه هذا الامر يختلف من حيث الاستغناء عن الشروط
والاحتياج اليها وكذا باعتبار الوحدة والتعدد ومع ذلك فلا يرد انه ان كان المقصود

هيانهاء

تعريفات المعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرائط في
بعضها اذ لا دخل لها في تحقيق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد
الطلا المعاملات مستجمع لجميع شرائط الصحة فلا وجه لعدم تعرض الشرائط في
تعريف بعض المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض الاخر بل الواجب على
التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية فهو
مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في نفسه
خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية اذ لا ريب ان
المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه
الاندفاع ان المقصود من تعريفات المذكورة ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تميز
المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررناه فلا شك فان قلت ان هب
المقصود من تلك الحدود تميز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في
الحكم بانها اسماء شرعية مع عدم اشتمال البعض منها على شيء من الشروط الصحة
كما اعترفتم به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من مقومات المعنى الاصلي و
ليس فيها ما يكون شرعيا بجميع اجزائه المعتبرة فيه اجناسا وفصولا ولو كان فلا ريب
في ندرته وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثل قطع تلك المراد الشرعي هنا
المعنى الموقوف على الشرع في الجملة ويقابله اللغوي والعرفي اعني ما لا توقف
له على الشرع اصلا ولا فلا يقدح في الحكم بالشرعية اشتماله على غيرها من معاني
الشرعية ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يتوجه النقض
به كيف ولا يستقيم فيه القول بانه لغة كذا او شرعا كذا فانه انما يصح مع تغاير
المعنيين وهما متحدان في هذا الغرض فان قلت مقصد التميز في تلك الحدود يقتضي
ذكر شرائط الصحة باسرها اذ بدونه لا تميز في تلك الحدود ويقتضي ذكر صحيح
المعاملات من فاسدها ولا من فاسد غيرها قلت ليس المقصود من تلك الحدود
تميز المعاملة الصحيحة من غيرها مطلقا بل المقصود تميزها من صحيح غيرها وهذا لا
يفتقر الى ذكر جميع شرائط الصحة كما لا يخفى فان تلك الحدود في هذه التعريفات
ان اعتبر فيه قيد الصحة انتقضت الحدود في هذه التعريفات تارة طردا بدخول

المعاملة

المعاملة الفاسدة التي لم يخرج بما ذكرنا فيها من شرائط الصحة والا انتقضت
عكسها بما يخرج قلت نختار الاول ونلتزم ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم
ولا محذور في ذلك فان تعريف بالاعم اذا كان المقصود تميزه الا خص عما عدا ذلك
الاعم غير عزيز فان تلك المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات باسرها ليس
بينا ولا مبينا فهو في حيز المنع ولئن سلم فربما كان العدول الى شرائط الصحة
لصعوبة التميز بنفس الماهية وان كانت معلومة بالاجمال فان الشرع قد يكشف
عن اللغة والعرف في مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا
طريق وذلك طريق آخر ويتعين الطريق ليس من داب المحصلين هذا ما تيسر
من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل تامل الثالث قد عرفت ان الواجب
حمل الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة منها حال الصدور وان المناط
في تحصيل مراد الشارع فهم المخاطبين لا غير والاول اللازم من ذلك وجوب تحصيل
فهم المخاطب على من لم يحضر الخطاب والطريق اليه انما اذا كان اللفظ الوارد في
الخطاب مما ثبت فيه الوضع الشرعي فان الواجب فيه الحمل على الحقيقة الشرعية
حكم واما اذا لم يثبت فيه ذلك اما للعلم بثبوته من اصله او للعلم بعدم انتفائه
في المورد المعين لخصوصه فان ثبت له في زمان الصدور معنى عرفي تعين
الحمل عليه وان كان عاما او خاصا مع كون المتكلم والمخاطب كليهما من اهل
اصطلاح واحد والا ففي ترجيح عرف السائل والمسؤول عنه مع انتفاء القرينة
المعينة للمراد خلاف فقيل بالثاني وهو الاظهر لا لان الحمل على عرف السائل يقتضي
التجوز في اللفظ على ما توهم فان ذلك من باب التعبير في الاستعمال
كما في العربي يتكلم بالعجمية وبالعكس وليس من المجاز في شيء بل لان عادة الناس قد
استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا
لقصد التعلم او الضرورة التفهيم والبيان وقيل بالاول لان الغرض الاصلي
في خطابات الشرع بيان الاحكام الشرعية وهو انما يحصل اذا اجرى الكلام
على اصطلاح المخاطب اذ لا بيان بما لا يعرفه ولما ورد ان النبي والائمة
كانوا يكلمون الناس بما يعقلونه والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطبين خطابا

لا يخفى ان ما ذكرنا ههنا في ولـ[illegible]
مبحث [illegible] في التفرقة
في بيان [illegible]
بين [illegible] غيره وانه
[illegible]
[illegible]
مطابق للوجه الذي [illegible]
والقول بان ما ذكرنا انما يكون
اذا كان المتكلم غير [illegible]
ما يقول بعيد هذا ولد المقام
ما لا يخفى على المتامل [illegible]

بما يعقله المخاطب وغيران ذلك لو سلم فانما يقتضى الحمل على اصطلاح المخاطب مع جهله
بالحال ولزوم وحدة الاصطلاح واما مع العلم فالبيان فى حقه تم الامع القرينة او علم
بعادة النوع او الشخص المفروض انتفائهما هاهنا وقد يقال ان العبرة فى تعيين المسمى
بعرف بلد السؤال اما مطلقا او مع موافقته لعرف السائل او المسؤل عنه فان عرف
البلد مرعى فى التخاطب خصوصا مع موافقته عرف احد المتخاطبين ويتوجه عليه منع
هذه الدعوى ان اريد بها اقتضاء العادة بالمراعاة وذلك لنا على المدعى ان اريد
بها الاتفاق وتحقيق المقام انه اذا اختلف العرف فى معنى لفظ حتى وجد له
معانى متعددة فللمتكلم ان يستعمله فى كل من تلك المعانى سواء وافق عرفه
او عرف المخاطب او خالفهما معا بان يكون موافقا لعرف ثالث ولا اشكال فى
صحة هذه الاستعمالات ولا فى كونها على وجه الحقيقة اذا كان المصحح وضع اللفظ
للمعنى دون العلاقة بينه وبين الموضوع له وكذا الاشكال فى توقف الاستعمال
المخالف لعرف المتخاطبين وعرف بلد الخطاب على وجود القرينة المعينة للمراد
انه بدونها يتعين الحمل على احد الثلثة انما الكلام فيما اذا دار الامر بينها ولم يكن
هناك قرينة تقتضى التعيين فنقول المخاطبان لا يخلو اما ان يكونا عالمين بتعدد
الاصطلاح او جاهلين به او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى تقدير
العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد عالما بحال الاخر او جاهلا به وينبغى القطع
بتعيين عرف المتكلم مع جهالته التعدد مطلقا وكذا تعيين عرف المخاطب مع جهله وعلم
المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام البيان وكان المتكلم حكيما وينبغى بقى
ما عداه ذلك محتملا لوجوه الاول تقديم عرف المتكلم الثانى تقديم عرف المخاطب
الثالث تقديم عرف بلد الخطاب الرابع تقديم عرف المتكلم اذا وافق عرف
بلد الخطاب والا فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف
البلد والا عرف المتكلم السادس تقديم العرف الموافق لاصطلاح البلد مطلقا
سواء كان عرف المتكلم او المخاطب السابع تقديم عرف البلد اذا خالف عرف
المتكلم والمخاطب جميعا الثامن تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم
التاسع تقديمه الا اذا خالف عرف المخاطب العاشر التوقف فى جميع ذلك

الى ان يدل على التعيين دليل ولا قرب تقديم عرف المتكلم مطلقا سيما اذا وافق
عرف بلد الخطاب فى الوجه فيه ظاهر مما قلناه هذا كله اذا ثبت اللفظ عرف فى زمان
الصدور واما اذا لم يثبت له ذلك فان توافق العرف واللغة فلا اشكال فى الحمل
وكذا لو حصل الشك فى الوحدة والتعدد فان الوضع اتحاد اللفظ الوضع ما لم يدل
دليل على خلافه وكذا لو علم التعدد مع تعيين مبدأ النقل ومعلومية تاريخ الصدور
فانه يحمل على اللغة مع السبق وعلى العرف مع اللحوق لا يبعد الاكتفاء فى تعيين الحمل
باحد الامرين من تعيين مبدأ النقل ومعلومية التاريخ فى الاصل فان الاصل
تأخر الشكوك عن المعلوم اما اذا تعدد المعنى ولم يعلم مبدأ النقل ولا تاريخ الصدور
فقد اختلفوا فى الترجيح على نحو اختلافهم فى الحقيقة الشرعية فمنهم من قدم العرف بدليل
الاستقراء او اللغة تمسكا بالاصل فيه فى محل الشك ومنهم من قدم العرف بدليل الاستقراء
فان تتبع الخطابات الشرعية كاشف عن كون طريقة الشارع هو طريقة العرف فى التخاطبات
والمحاورات دون اللغة والمراد من اللغة هاهنا ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم
هجره فى زمان الشارع اصليا كان او طارئا ومن العرف الطارى الذى لا يعلم تأخره
عن زمان الشارع باقيا كان او مهجورا فيخرج عن محل النزاع ما علم هجره قبل زمان
الشارع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه فان حمل الخطابات الشرعية على احد هذين
المعنيين ممتنع قطعا وربما يتوهم من اطلاق كلامهم فى هذا المقام ان النزاع واقع
فى كل ما يمكن الحكم بثبوته من المعانى المتبينة فى اللغة ومقتضى ذلك تقدم اللغة
المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف المتجدد بعده على القول بترجيح
العرف وفساده غنى عن البيان وينبغى ان يعلم ان الحال فى المعانى المثبتة فى
كتب اللغة يختلف من حيث كونها معانى اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور
او بعده او طارية قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وهذه الاعتبارات يختلف
الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث التقديم عليه مع فرض
المباينة والتأخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان حقيقة الحال بالرجوع
الى كتب اللغة او غيرها زال الاشكال عن معرفة المعنى وحكمه وان الظن تقديم اللغة
مع المغايرة لوجود اللوازم ان المتبادر من قول اللغوى هذا اللفظ موضوع لكذا

كونه حقيقة فيه بحسب عرف المتأخرين زمان الشارع يجب ان يكون حقيقة فيه قبل ذلك
ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني لو كان الوضع المثبت في كلامهم وضعا
خاصا مسبوقا بوضع آخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع المثبت
وتجدده في عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع السابق وهجره وحدوث
الوضع المثبت وتجدده في عدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على
العارف بطريقة القوم الثالث اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة لغات باقية
مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة ولا ريب ان الظن يتبع الكثرة والغلبة الرابع
ان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها وتاليفها هو ان تكون الكتب المؤلفة فيها
مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة واللغات
المشكلة كما يعلم من تتبع تصريحاتهم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المثبتة
فيها هي المعاني المعهودة منها حال صدور الخطابات الشرعية فان الغرض المذكور
انما يتأتى بذلك اذ لو كان هذا المعنى مسبوقا بوضع آخر مهجور لوجب التنبيه عليه
لئلا يكون سببا لحمل الخطاب على المعنى الاول وقد سبق ان طريقة الشارع في خطاباته
ومحاوراته هو طريقة العرف دون اللغة وكيف كان فينبغي القطع بتقديم المعنى
اللغوي اذا كان المثبت له احد اللغويين الذين جرت عادتهم بالاقتصار
على الفاظ القرآن والحديث كابي عبيدة والهروي وابن الاثير او مع تصريحه
بنفي العرف كما اتفق في حديث الاتكاء فانه قال الخطابي بعد ايراده قد يحسب اكثر العامة ان
المتكئ في العربية كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكئ
الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه والتاء فيه بدل من الواو واصله من الوكاء
وهو ما يشد به الكيس ونحوه كأنه اوكا مقعده وشده بالقعود على الوطاء الذي
تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الاستكثار منه
ولكن آكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا وقال في القاموس تحته اما انا فلا آكل
متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الاكل بل
كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل الى شق كما
يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر من بعض الفقهاء التوقف في مثل ذلك بل الميل الى

ترجيح

ترجيح العرف الى اللغة ومقتضى ظاهر ثم اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان
الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة ويكتفي فيه بمجرد القرينة الصارفة عنها من دون حاجة
الى مخصص ما يتعين به المعنى المجازي بين المجازات والثاني ما يتوقف ارادة المعنى
المجازي فيه الى قرينة التعيين ولا يكتفي فيه بمجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم
ليس من مباحث الاصول ومن شأن الاصولي الخوض فيه ولا التعرض له لعدم الانضباط
وتوقفه على خصوصيات القرائن المنتشرة المعينة للمراد بخلاف الاول فان مرجعه الى
اقسام منضبطة وانواع منتظمة يرجع اليها في جزئيات الاحكام ولنذكر منها هنا
ما يكثر في الخطابات الشرعية دوره وينتفع به المتفقه فمنها جملة من الالفاظ المستعملة في
الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها
على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة عنها تعين حملها على المعاني الشرعية و
ان كانت مجازا مثلا اذا ورد لفظ الصلاة والزكاة والحج في خطابات الشرع وكان
هناك صارف عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالراجح حملها
على المعاني الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج من المال والمناسك
المعروفة ولا ينفي ان الالفاظ المذكورة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات
اللغوية وان اشتركت في المجازية على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر لان
الاستعمال الشائع لهذه الالفاظ في هذه المعاني بلغ من الكثرة حدا ذهب معه الاكثرون
الى صيرورتها حقائق فيها وان المعتبر حملها عليها مع التجرد عن القرينة مطلقا ومن المعلوم
ان غيرها من المجازات ليس بتلك المثابة ولا توهم فيه احد ذلك التوهم بل لم يثبت
ورودها في خطابات الشرع فضلا عن معادلته بالمجاز الشايع المعروف وهل
يتعين الحمل على المعنى اللغوي مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر انه
لا يتعين لعدم الحصر وانتفاء ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في المعاني
اللغوية ان ثبت فهو في غاية الندرة والشذوذ كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ
في المعنى العرفي اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فان المعنى العرفي وان كان
مجازا على هذا القول الا انه لاشتهاره وكثرة استعماله مقدم على غيره كالمعنى الشرعي على
مذهب النافي للحقيقة الشرعية وهل يتعين الحمل على اللغوي ان قلنا بتقديم العرف مع تعذر

الحمل عليه فالحكم العدم هنا ليس لندرة استعمال الحقائق المهجورة في الكلام وتحقق بتعين
المرجوح من الحقيقتين مطلقا مع تعذر الترجيح منهما فان معنا اللغوية وتعذر الحمل على
الشرعية والعرفية ولا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف في الترجيح احد المعنيين
يقتضي تقابل المعنيين وتكافؤهما في الجملة مع تعذر احدهما يتعين الحمل على الاخر ولاتفاق
الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على
غيرهما وربما يفرق بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل
على اللغوية بان هجر اللغة اذا دولي من المتكلم بالقصد والشعور فاستعماله اللفظ
في المعنى اللغوي نقض لغرضه بخلاف الثانية ومنها العام المخصوص فان تعذر حمله على
الحقيقة التي هي الاستغراق يقتضي تعيين ارادة الباقي على المشهور بين الاصوليين وقيل
يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس مجازا وتحقيق المقام يأتي في مباحث العموم
والخصوص ان شاء الله ومنها الامر والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه يجب حملهما
على الاستحباب والكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونهما اقرب
المجازات الى الحقيقة المتعذرة لان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شايع كثير حتى
قيل ان صيغة الامر والنهي حقيقة فيهما او مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فتعين الحمل عليهما
مع التجاوز عن الحقيقة لبعد غيرهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما ومنها نفي الحقيقة
من مثل قوله ع لا نكاح الا بولي لا طلاق الا بشهود لا عتق الا في ملك فان تعذر الحقيقة
فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات وهو نفي الصحة فانه المتبادر منها بعد الصرف عن لفظ الذي
هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة امور ثلثة احدها تبادر
المعنى المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك رايت اسدا في الحمام فان
المفهوم من لفظ الاسد المقرون بقرينة الكون في الحمام هو نفس الرجل الشجاع المشابه
للاسد في الجرأة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة اللفظ الاسد بالنسبة
الى القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي
الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه
مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يعقل فهمه من الكلام لانتفاء الحصر في المجاز و
تبادر المعنى المجازي من اللفظ المقرون بالقرينة لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة

في المعنى

في المعنى المتبادر وكان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على ما عرفت هو فهم المعنى من
نفس اللفظ مجردا عن القرينة والتبادر المجازي هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق
بين الامرين ظاهر ثم ان التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة
كما في المثال المذكور وقد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض
المجازات ايضا وذلك اذا كان مساويا للمجاز المقصود من اللفظ كما في لفظ اليد الذي
هو حقيقة في العضو المخصوص ومجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعماله في
النعمة وجب ان يضم اليها قرينة تصرف عن ارادة القدرة كان يقال لزيد يد عندي او لك
مثلا ولا يجزي الاكتفاء بالقرينة الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين منها ارادة
المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما يتعين بمجموع القرينة الصارفة عن الحقيقة
والمجاز المساوي لان الصرف عن الامرين يقتضي تعين المراد لانتفاء الحصر بل لان
المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك وانت اذا تتبعت القران العظيم وجدت تمام
الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر
المجازات المحتملة من اللفظ عن المعنى المخصوص بل الغالب ان قرينة المجاز اما صارفة
عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات وانما التعيين انما يستند الى اللفظ
المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف
لانسد باب الدلالة اللفظية في اكثر المجازات لما عرفت من عدم الحصر وتعذر ما يقتضي التعيين من
جهة القرينة الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان الاشتهار سببا للتعيين
لعدم انفكاكه عن التبادر الموجب له غالبا ولان ملاحظة الشهرة يرجح ارادة المعنى المشهور دون المهجور
لحوق المشتبه بالاعم الاغلب فان بني على ان الاشتهار نفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثاني
جاز الاعتماد عليه في تعيين المجاز مطلقا وان علم انتفاء التبادر من لفظ المصروف عن حقيقته
وان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر من حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول
فاختص اعتباره بصورة الاشتباه وذلك لامتناع التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء ذي العلامة
وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجوده الثالث كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة
وهذا انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة الاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر
فان قوة العلاقة في المجاز وشدة الملابسة فيه من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المقتضية

الى غلبته واشتهاره ولذا نرى ان اشد المجازات تناسبه للمعنى الحقيقي واقوبها علاقته معه
اشهرها استعمالا في الكلام واكثرها وقوعا ودورانا في المحاورات وحيث كان
القرب من الحقيقة سببا بعيدا في التعيين توقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الوا سطة
اذ لا تاثير في العادة للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القريبة كما اشرنا اليه وحيث فان
كانت الواسطة التي هي الاشتهاد سببا اصليا للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم
بعدمها خاصة وان كان موقوفا على عدم العلم بانتفاء الواسطة فيه واختص اعتبار
القرب من الحقيقة بصورة الجهل بحال الاشتهار وما لشاهدته معا وقد يقال ان القرب
من الحقيقة سببا على التعيين المجاز فيه موقوف على اعتبار الشهرة ولو معها و
ذلك لان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة بحيث لا اقرب يقتضي الانتقال من اللفظ
الموضوع لما يقاربه فيتعين ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة ويتوجه عليه منع
التلازم فان تقارب المفهومين بحيث يجب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور
كان امتناع او امتناع انفكاكهما بحسب التصور لا يقتضي تلازمهما في الحقيقة ولو سلم
فلا يلزم منه الحكم بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجب
حمل الموضوع لاحدهما على الاخر كما في المتضايفات والاضداد فان تصور العلة
لا ينفك عن تصور المعلول وكذا تصور السواد لا ينفك غالبا عن تصور البياض
ومع ذلك فلا يجب حمل العلة على المعلول والسواد على البياض عند تعذر الحقيقة
وكذا العدم والملكة كالعمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر
لا يجب حمله عليه عند تعذر الحقيقة فتأمل ولقائل ان يقول ان قرب المجاز من الحقيقة
يقتضي ترجيح ارادته بنفسه اي باعتبار كونه قريبا لا لكونه سببا للاشتهاد او
مقتضيا للتبادر ولا نسلم انه لا دخل ان القرب من الحقيقة وكان المناسبة لهما
ما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة من اللفظ وارتفاع المساواة لا يكون الا بالترجيح
لكن هذا انما يصح ان قلنا بجواز الترجيح بالمناسبات العقلية التي لا توجب ظنا بالارادة
من حيث اللفظ وفيه كلام وسياتي تحقيق القول فيه في مسائل الدوران ان شاء الله ثم
اعلم ان العلامة رحمه الله قد ذكر ان الحقيقة العرفية اذا تعددت حمل كل طائفة الخطاب
على المتعارف عندها وعلله الشارحون بان اللفظ عند كل طائفة لخطاب على المتعارف

عندها وعلله الشارحون بان اللفظ عند كل طائفة ظاهر في معنى يجب الحمل عليه والا لزم
الخطاب بماله ظاهر مع ارادة خلاف ظاهره من دون قرينة وهو قبيح وقد يعلل ايضا بانه لولا
ذلك لوجب حمله اما على اصطلاح معين من تلك الاصطلاحات او جميعها او على معنى
اخر خارج عنها والكل باطل لاستحالة الترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح وللقطع بانتفاء
المعنى المراد من كل طائفة فتعين ان يكون المراد منه بالقياس الى كل طائفة ما يفهمونه
من اللفظ وهو المطلوب ويتوجه على الاول ان مجرد ظهور المعنى من اللفظ وتبادره
عند المخاطب نظرا الى اصطلاحه لا يوجب الحمل عليه ولا يقتضي تعيينه غيره كيف ولو
وجب الحمل بمجرد ذلك لوجب على المتشرعة حمل كلام اهل اللغة على المعنى الشرعي وعلى اهل
اللغة حمل الخطابات الشرعية على اللغوي ولوجب على اهل كل اصطلاح حمل جميع ما يسمعونه
على ما يقتضيه فهمهم واصطلاحهم سواء اتحد او تعدد وسواء وافق عرف المتكلم او
خالفه وسواء كان الخطاب معهم او مع غيرهم وذلك ما لم يقل به احد وتفصيل القول
فيه ان المخاطب بالخطاب الشرعي الحاضر في مجلس خطاب النبي اما ان يكون واحدا او في حكم
الواحد كالمتكلم في اللفظ اما ان يكون معلوما مغايرا لاصطلاح المخاطب او متحدا او
مشتبها فان علم اصطلاح المتكلم في اللفظ اما ان يكون وكان موافقا لاصطلاح المخاطبين
كلا او بعضا او مخالفا تقديم عرف المتكلم مطلقا وان لم يوافقه عرف احد من المخاطبين وجب
الحمل عليه وكان المعنى المراد من اللفظ امرا واحدا او جماعة متوافقين في الاصطلاح
كان اللفظ محمولا على عرف المخاطب وكان المعنى المراد من اللفظ متحدا اليهم اذ المفروض
عدم الاختلاف في اصطلاح المخاطب وهذا بناء على ان خطابات الشرع تختص بالحاضرين
وان حكم الغائبين والمعدومين مستفاد من النص والاجماع على ثبوت الاشتراك
في التكليف كما هو راي المعظم اذ على القول بعموم الخطاب وتناوله الغائبين والمعدومين
ايضا فالمسالة يمتنع فرض اتحاد عرف المخاطبين في المسالة المفروضة كما لا يخفى وان كان
المخاطب جماعة مختلفين في العرف والاصطلاح فقد يتوهم ان الواجب على اهل كل
اصطلاح حمل الخطاب على المعنى المتعارف عندهم حيث ان الجميع مخاطبون بالخطاب
والمفروض تقديم اصطلاح المخاطب وهو فاسد من وجوه الاول ان القائلين
بتقديم عرف المخاطب انما يقولون به مع اتحاده او كونه بمنزلة الواحد كالجماعة المتفقين

الاصطلاح اما مع التعدد والاختلاف فالحكم انه لا نزاع في تقديم عرف المتكلم الثاني
انه يلزم على هذا كون اللفظ الواحد مستعملا في معان مختلفة في استعمال واحد وهو على تقدير
جوازه امر مستبعد مخالف للمعهود من الاستعمالات فلا يحمل اللفظ عليه الثالث لزوم
اختلاف التكليف باختلاف وهو باطل قطعا لان حكم المكلفين واشتراكهم فيه ثابت بالنص
والاجماع لانه اختلاف التكليف جائز بل واقع فان تكليف المختار غير تكليف المضطر
وتكليف الحاضر غير تكليف المسافر وتكليف العالم غير تكليف الجاهل لان الاختلاف
الممتنع هو اختلاف التكليف بلا مقتضى اختلاف المصلحة كاختلاف الاجسام
والالوان والابدان والاكوان اما الاختلاف بما يوجب اختلاف المصلحة كالاختيار
والاضطرار والحضور والسفر والعلم والجهل وذلك مما لا ريب فيه ومن المعلوم ان
الاصطلاح من قبيل القسم الاول فلانه لا يقتضي اختلاف مصلحة التكليف بوجه فلا
يكون سببا لاختلافه فان قلت قد يختلف حكم الشيء الواحد باختلاف التسمية
واختلاف العرف والعادة فان المكيل والموزون والمعدود لا يصح بيعها الا بما
جرت العادة به كيلا او وزنا وعدا واذا تغيرت العادة فيه تغير الحكم وجاز بيعه من
دون ذلك وكذا لو جرت العادة بتقديره في بعض الاماكن دون بعض فانه يجب
التقدير في محل العادة دون غيره وكذا في المأكول والملبوس اي ما جرت
العادة باكله او لبسه لا يصح السجود عليه ولو فرض تغير العادة في ذلك جاز و
كذا لو جرت العادة باكله او لبسه في بعض المواضع دون بعض مع انتفاء العلة
فان الحكم الشرعي فيه يتبع العادة ايضا فلمَ لا يختلف الحكم باختلاف التسمية
قلت اذا حدث في الشيء تغير يقتضي انتفاء الاختلاف الذي اولوه في الصفات
الاعتبارية كما في الامثلة المذكورة واما اذا اختلف تسمية الشيء لا لامر يوجب
الاختلاف بل لمجرد الوضع والاصطلاح ومن ذلك لا يقتضي اختلاف الحكم قطعا
ولذا لو فرضنا تغير العرف في الالفاظ باسرها لم يلزم سقوط الاحكام فان حكم
الماء الطهور وان سمي بغير الماء وحكم الصلوة الواجبة وان سميت بغيرها وقول
الفقهاء في كتبهم الاشد لا يرى ان الحكم الشرعية تتبع الاسماء ناظرا الى هذا القسم من
الاختلاف وقولهم الاحكام الشرعية تتبع الاسماء ناظرا الى القسم الاول فلما عرفت ذلك

كلا اذا كان اصطلاح المتكلم في اللفظ معلوما واما اذا كان مشتبها فان امكن تحصيله
بالتتبع او الاستشهاد وجب ذلك والا فان قلنا بتقديم عرف المخاطب وقلنا بتقدم من يرجع
الى صورة العلم والا فمثل يجب فيه الرجوع الى اصطلاح المخاطب وان قلنا بتقديم
عرف المتكلم مع العلم او التوقف في ذلك لحصول الاجمال والمراد احتمال ان احدهما
الثاني لان ما يقتضي تعيين عرف المتكلم يقتضي الحمل عليها مطلقا ولو مع الجهل وح
فلا اشكال في اتحاد المعنى المراد من اللفظ وان قلنا بتقديم عرف المخاطب فان
كان متحدا والا وجب الحمل على البعض لما يلزم الحمل على الجميع من المفاسد فيتحقق
الاجمال حينئذ وقد علم مما ذكرنا ان الواجب حمل الخطاب الشرعي على عرف المتكلم
او المخاطب مع اتحاده او قيام القرينة على تعيينه مع التعدد وانه بدون ذلك
يبقى الكلام مجملا فيلحقه حكم الاجمال ولا يصح حمله على الاصطلاحات المحتملة المختلفة
على كل حال ثم لو قلنا بذلك فانما يصح هنا اذا توجه الخطاب الى ارباب الاصطلاحات
المختلفة بان يكونوا موجودين في زمان الشارع حاضرين حال صدور الخطاب عنه
فلو كان الحاضرون في زمان الصدور بعضهم وكان الباقون معدومين او غائبين
عن مجلس الخطاب لم يصح الحكم بارادة الجميع قطعا لاختصاص الخطاب بالموجود الحاضر و
عدم تناوله المعدوم والغائب كما اشرنا اليه وح فالحكم المذكور يتعين جدا
اذ لا فائدة بالتشريك الناقص وانما يتحقق الحكم الحاضرين خاصة ولا يمكن ان يقال
بتكليف الحاضرين طريق الى العلم بتكليف الغائب فيتحقق الحال فيهم من هذه الجهة
لانا نقول العلم بتكليف الغائب لاصل اشتراك التكليف والبناء عليه هنا
هدم لاصل الحكم في حق الحاضر فلا يصح البناء عليه لاستحالة بناء الفرع على ما يبطل
به الاصل وايضا فان العلم بتكليف الحاضرين في هذه الصورة موقوف على العلم
بتحقق الاصطلاحات المختلفة في زمان الصدور والعلم بحضور ارباب الاصطلاح
في مجلس الخطاب وهو مما لا يكاد يتحقق في هذه الزمان فان اختلاف الاصطلاح
وتعدده في زماننا لا يقتضي الاختلاف والتعدد في زمان الصدور والتمسك
في ثبوته باصل عدم النقل معارض هنا باصل اتحاد الوضع ولو قيل بالاكتفاء
فيه او في الحكم بما اذا علم ذلك ولو بالنقل فاختلاف الاصطلاح في زمان الصدور

لا يقتضي حضور ارباب الاصطلاحات المختلفة في مجلس الخطاب فان الاصل عدم
الحضور والاجتماع والحكم بتعدد المعنى في الخطاب موقوف عليهما على انه لو ثبت
الحضور والاجتماع فتكليف الحاضرين بمقتضى اصطلاحهم لا يوجب تكليف الغائبين
كذلك الا اذا ثبت اتحاد الاصطلاح تقتضي وحدة التكليف ولم يثبت ذلك
فان الادلة انما دلت على اشتراك التكليف بين المكلفين واشتراط التكليف
بينهم لا يقتضي كونه بهذا الوجه كما هو الواضح وعلى الثاني انا نختار اولا شقا انهما
هو الحمل على عرف المتكلم واصطلاحه وح فلا يلزم تعدد المعنى في الخطاب ولا شيء
من المفاسد المذكورة من الدليل هذا اذا اريد من المعنى الاخراج الذي ابطله
المستدل ما عدا عرف المتكلم والمخاطب والا فالجواب باختيار الشق الثالث وثانيا
انك قد عرفت بطلان ارادة المعاني المختلفة من الخطاب الشرعي لما يلزمه من المفا
سد واذا شارك هذا الوجه غيره في الفساد تعين الاجمال في اللفظ ووجب التوقف
في تعيين المراد الى ورود القرينة المعينة كما في المشترك وثالثا انا لا نسلم اتحاد
المعنى المراد من كل طائفة فانه متى وجب على كل طائفة حمل الخطاب على ما يفهمونه
وجب على الجميع العمل الحمل على الجميع لاشتراك التكليف وعمومه وادعاء القطع بذلك
ان كان لاجل لزوم تعدد المعنى المراد من الخطاب فهو لازم على تقدير اختصاص
من كل طائفة بعرفها فان المعنى المراد من اللفظ متعدد ح ولو كان المراد من كل
طائفة واحدا فتجويز احدهما دون الآخر تحكم وان كان لاجل تعدد التكليف فنمنع
ان ذلك جائز ولا فساد فيه قطعا ورابعا ان ذلك لو تم لزم مثله في الاجمال في
المشترك الخالي من قرينة التعيين اذ ليس المراد منه احد معانيه على التعيين لانه
ترجيح بلا مرجح ولا معنى خارج عنها لكونه ترجيح المرجوح ولا جميع معانيه باسرها
للقطع باتحاد المعنى المراد من كل مكلف فتعين ان يكون المراد احد معانيه مطلقا
بحيث يتحقق الامتثال بكل واحد منها وانتم لا تقولون بذلك وخامسا ان ذلك
لو صح فانما يصح بالقياس الى المخاطبين اى الموجودين وقت الصدور الحاضرين
في مجلس الخطاب واما من وجد بعدهم او كان من المعدومين والغائبين فلا يتم الا
التقريب المذكور في حقهم فان الخطاب الشرعي ليس متوجها اليهم حتى يراد في المعنى

المراد

المراد منهم ان الجميع او البعض وبخارج الكلي حتى يثبت المطلوب ولا يمكن اثبات الحكم
لهم بتبعية الحاضرين ليتم لان اقصى ما هنا الفرض تعدد العرف والاصطلاح في زمان
الصدور مع حضور الاصطلاحات المختلفة في مجلس التخاطب وهو لا يجدي نفعا
في اثبات الحكم لهم لما عرفت من ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي التشارك في
التكليف فيتوجه على الوجهين جميعا ان حمل الخطابات على الاصطلاحات يقتضي
اختلاف تكليف الحاضرين وهو ظ ومتى اختلف تكليف الغائب اما الحكم بناء على
ان الموافقة في الاصطلاح لا يقتضي التشارك في التكليف في صورة المخالفة
كما اذا وجد للغائبين عرف عام او خاص مغاير لجميع اصطلاحات الحاضرين فانه
يمنع حمل الخطاب على ذلك العرف لانه متوجه الى غيرهم فلا يمكن حمله على اصطلا حاتهم
ولا يمكن اثبات الحكم لهم بتبعية الحاضرين كلا او بعضا للقطع بامتناع الجميع واستحالة
الترجيح من غير مرجح فيلزم سقوط التكليف في حقهم باقيا بعد ذلك الخطاب وهو
باطل بالاتفاق نعم لو قيل بعموم الخطاب وتناوله لجميع المكلفين بالاصالة كما ذهب
اليه بعض العامة لامكن توهم اثبات للغائبين على ما يقتضيه اصطلاحهم لكن القول
بالعموم مع فساده في نفسه خلاف ما ذهب اليه العلامة فلا يستقيم توجيه كلامه بذلك
مع انك قد عرفت بطلان الحمل على الاصطلاحات المختلفة بما يلزمه من اختلاف
التكليف وغيره من المفاسد فالقول بعموم الخطاب على تقدير صحته لا يجدي بطائل
في تصحيح هذا الكلام وقد يوجه بان ذلك بناء على تقديم عرف المخاطب بان المراد
وجوب حمل اللفظ الوارد في الخطاب المتوجه الى كل طائفة اى المذكور في الخطاب
المتوجه الى كل طائفة اى المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص
بها ومرجعه الى تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب وح فلا يلزم
اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك لم ولا
اختلاف التكليف باختلاف العرف والاصطلاح والمفروض اتحاد اللفظ الوارد
في الخطاب لا اتحاد الخطاب بنفسه ثم الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما
وضع له حتى يثبت المخرج لا ريب ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في معنى
آخر فالراجح حمله على معناه الحقيقي ومتى استعمل مجردا عن القرائن لان فائدة الوضع تفهيم

الموضوع له في نفس اللفظ ملزوم يجب الحمل عليه لدعوى الوضع من الفائدة ولان المعنى
الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فتعين ارادته في كلام الحكيم لان ارادة غير
الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء
الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب فان الفائدة العظمى منهما حصول النظام بتبليغ
الاحكام الموقوف على التخاطب والافهام ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه ليبين لهم وما ورد من ان سبحانه وتعالى اجل من ان
ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه ولانه لو لم يجب
الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان وجوب
التوقف لا يكون الا لاجمال اللفظ ونحوه الذهن في تعيين المراد منه فالحكم بكون
الالفاظ باسرها مجملة مترددة بين حقايقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه الوجدان وكذا
الاتفاق على وجود اللفظ المحكم الدال لزوم عدم الانحصار في المجمل واما
الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وفساده ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع
الواضع لفظا لمعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة ولان اللفظ
ما اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما او لا على احدهما وهو
الثلثة الاخيرة باطلة لان من شرط المجاز وجود القرينة الصارفة عن معنى الحقيقة
والمفروض انتفاؤها فيستحيل الحمل عليه والحمل عليهما يقتضي كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة
والمجاز او مشتركا بينهما وهو باطل بالفرض والاخلاء منهما يستلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالالفاظ
المهملة والمفروض خلافه فتعين الاول اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب ثبت ان
الاصل في اللفظ ان يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل دليل على ارادة المجاز وهذا
احد معنى قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة وقولهم المجاز على خلاف الاصل وحاصل
ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في اخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة تدل على
ان مراد المتكلم معناه الحقيقي او المجازي فان الواجب حمله على الحقيقة دون المجاز واصل
الحقيقة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه بل هو محل وفاق بين الجميع والقول بتقديم المجاز
المشهور على الحقيقة او التوقف في تعيين المراد من اللفظ اذا دار بينهما ما ذهب اليه
الاصوليين لا ينافي ذلك بل هو مما يؤكده ويحققه فان ترجيح هذا المجاز والترديد بينه

بل

وبين الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا بل لخصوصية تميزه عن غيره بالاشتهار المقتضي للترجيح او التعادل
وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ومجازها بالنظر الى ذات اللفظ كما هو المقصود ...
ولولا ان المجاز على خلاف الاصل لكان القول بترجيحها متعين لانه اذا كان مجازا وما بايديهم ... كان مجازا
فلا يصح النزاع في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم كونه حقيقة فيه او مجازا لفقد
العلامة الحقيقة والمجاز وحصول الاشتباه في تحقق الوضع وانتفائه فهل يحكم بالحقيقة
بمجرد الاستعمال فيكون الاصل في الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى ايضا اختلف العلماء في ذلك والمشهور
بين الفقهاء والاصوليين سيما المتاخرون الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل فيه
وبالحقيقة والمجاز مع تعدده وذهب السيد المرتضى ره وجماعة من القدماء الى القول
بالحقيقة مطلقا وان تعدد المعنى ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ المتعدد المعنى ان
يكون مشتركا بين معانيه كلها الى ان يتعدد الحال بحقق التامل وان المجاز لا يصار اليه
في شيء من الاحوال الا لدليل قال ره في مفتتح كتاب الذريعة واقوى ما يعرف به كون
اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما من حالهم ضرورة
ويتلوه في القوة ان يستعمل اللفظ في بعض الفوايد ولا يدلونا على انهم متجوزون بها
مستعيرون لها فيعلم انها حقيقة وقال في فصل الامر بعد اختياره القول بالاشتراك
بين الوجوب والندب انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا
في اللغة والتعارف والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل
عنها بدليل فان ما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها
في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة ومثل ذلك ذكر في مبحث المرة والتكرار والفور
والتراخي وفي مسئلة الفاظ العموم والاستثناء المعقب للجمل وغيرها من المسائل المتعلقة
بهذا الباب وبالجملة فهذا الدعوى قد تكررت من السيد قدس سره في تضاعيف الكتاب
المذكور وغيره وقد تصدى لاثباتها وبيانها في مسئلة الفاظ العموم ببسط في الكلام
كما هو دابه وعادته ونحن ننقل من كلامه اكثره في مقام الاحتجاج مزيلا لما يتوجه عليه
من النقض والايرادات انشاء الله تعالى اعلم ان البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين الاول
اللفظ المتحد المعنى والاصل فيه الحقيقة بالاتفاق وربما يتوهم من قول الفقهاء والا
والاصوليين في مطاوي مباحث الفقه والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

مطلقا سواء كان المعنى متحدا او متعددا وقد يتخيل مع ذلك ان هذا هو القول المشـ
حيث يرى ذلك الكلام متكررا في كتب الاصول وكلام الخلاف منقولا عن جماعة الاكثر و
هذا فاسد قطعا فان الفقهاء والاصوليين انما قالوا ذلك ردا على من زعم دلالة الاستعمال
على الحقيقة مطلقا كما ذهب اليه السيد المرتضى ومن وافقه ولذا تريهم كثيرا ما يقولون ان الاصل
الاطلاق الحقيقة مع الشك بالوضع ومن هنا قالوا المجاز خير من الاشتراك وذلك اذا
تحقق وضع اللفظ لمعنى وشك في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة في صورة اتحاد
الحقيقة والمجاز مع التعدد لما صح ذلك ولما صح قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز فان الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة مطلقا لانه جنس للحقيقة والمجاز والجنس لا
يدل على نوع من انواعه بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال كما يدعيه القائلون
بالاشتراك بل لا بد في الدلالة عليها من امر اخص من الاستعمال المشترك بينها وبين الا
بل لا بد في الدلالة عليها المجاز وان اتحد المعنى المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه عندهم
لا يقتضي كونه لاجل الاستعمال من حيث هو استعمال بل يمكن ان يكون لدليل اخر والا
ان المراد ان مجرد الاستعمال مع قطع النظر عن وحدة المستعمل فيه وتعدده او الاستعمال
مع عدم تعدد المعنى لا يدل على الحقيقة بل يحتملها والمجاز وان كان الاستعمال
في المعنى الواحد دالا عليها ويشهد لذلك قول السيد ره وما استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة اذ لولا
ان اقتضاء الحقيقة بنفس الاستعمال في المعنى الواحد من المسلمات عند الجميع لم يكن في التسوية
بين الاستعمال في المعنى الواحد والمتعدد دلالة على ما ادعاه من دلالة الاستعمال على
الحقيقة مع التعدد وظهوره فيها لا ينافي الموجود في كلام القوم ليس الا قولهم الاصل في الاطلاق
الحقيقة او قولهم المجاز على خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما ان الاصل
في اللفظ الذي هو حقيقة في معنى مجاز في غيره ارادة معناه الحقيقي اذا استعمل في
الكلام مجردا عن القرينة وثانيهما ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى كونه حقيقة
فيه موضوعا له ان لم يوجد هناك شيء من ادلة المجاز والاتفاق على الاصل هو الحقيقة
وان المجاز خلاف الاصل لا يقتضي الاتفاق على كلا المعنيين وانما يقتضي الاتفاق
على احدهما وهو مسلم فان المعنى الاول محل وفاق عند الجميع قطعا فمن اين يثبت الا

على الثاني

على الثاني كما هو المطلوب لانا ندعي الاتفاق على المعنى الثاني بعين الاتفاق
فيه بما يثبت به الاتفاق في المعنى الاول فان الوجه الذي به يعلم الاتفاق في الموضعين
واحد وهو ورود الحكم في كلامهم على وجه القطع من دون نكير اذ كما انهم يستدلون
اصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى الاول قاطعين عليه من دون نكير اذ لا تردد ولا استبعاد
بلا خلاف فكذا المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع وكيف فان الاصوليين صرحوا في هذه
المسألة اي مسألة تعارض الاحوال بان الامور العارضة للالفاظ الموجبة لها
عن حمل الامتثال الموجبة لحصول الاختلال فيها وان الاختلال هو هذه الخمس اعني الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص وان حصول كمال المقصود من اللفظ موقوف على انتفاء
هذه الاحوال فانه اذا انتفى عنه احتمال الاشتراك والنقل كان له حقيقة واحدة فاذا
انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى عنه احتمال التخصيص كان
المراد تلك الحقيقة بكمالها وبذلك يحصل الفائدة المقصودة من اللفظ وهو فهم معناه
منه بتمامه ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ هو الحقيقة الواحدة التامة وان ما عدا ذلك
فهو خارج عن الاصل فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل ولذا ترى ان اكثر الاصوليين اقتصروا
في تعارض الاحوال على الصور العشر الحاصلة من ملاحظة هذه الخمس بعضها مع بعض ولم
يتعرضوا للصور الخمس الحاصلة من دوران الحقيقة مع كل من هذه الخمس لوضوح حكمها والاتفاق
على تقدم الحقيقة فيها ومن ادخل الخمس في مسائل الدوران كالمحقق قطع بتقديم الحقيقة في
الجميع من دون نقل خلاف في المسألة ولا تردد في الحكم وايضا المستفاد من كلامهم في بيان
ان المجاز على خلاف الاصل ارادة كلا المعنيين من الاصل المذكور فان بعض ما عللوا
به هذا الحكم انما ينطبق على المعنى الثاني دون الاول قال في غيث البحث الثاني في انه على خلاف
الاصل وذلك لما يحصل التفاهم في حالة التخاطب الا مع تجرده ولو حمل على مجازه لكان حقيقة
فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فيتعين حمله على الحقيقة والا لزم الاخلال بالتفهيم
على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى وقال في المنهاج المجاز
خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول والثاني والنقل ولاخلاله بالفهم ومن المعلوم
ان الاصل الحقيقة مما اتفق عليه جميع الاصوليين فاذا كان المراد منه كلا المعنيين جميعا
كان كلاهما اجماعيا متيقنا لا ينافي في المعنى الثاني كما هو المطلوب ويدل على ذلك صريحا

ان العلامة رة في نهاية احتج على ان المجاز خلاف الاصل بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة واستشهد
على ذلك بما حكى عن ابن عباس انه قال ما كنت ادرى ما فاطر حتى اختصم الى شخصان في بئر
فقال احدهما انا فطرتها اى اخترعتها وعن الاصمعى انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت
جارية تقول استعنى دهاقا اى ملانا قال فانما استدلوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا
علمهم بان الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك وظاهر كلامه يدل على صيرورة اتحاد المعنى شرطا
خلافا مع التعدد واحتياجا لاكثر منهم على اختيار رجحان المجاز على الاشتراك مع ان الكلام
هنا في هذه المواضع الحقيقة المتحدة ولذا كان دوران اللفظ بين المجاز والاشتراك
اعني الدوران بينه وبين الحقيقة والدليل على ان الاصل الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه
معنا ما المر ما سبق وجوه الاول ان ظاهر الاستعمال للفظة في المعنى الواحد انه حقيقة
فيه فان الشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في
اللغة على معنى واحد لا يستعمل في غيره اعتقدوا انه موضوع له معين بازائه ولا يشكون
ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم يعتقدون وضع اللفظ للمعنى لوجدانه في اللغة مستعملا فيه
وان عرض لهم الشك فان تعريف اللغات غالبا باستعمالها بابها وبواسطة التوديد
بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى راى اهل اللغة
يستعملون اللفظ ويريدون به معنى يرجح عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من
حصل لغة لم يزد على ان يتصفحها ويتتبع الاستعمالات اصلها وادماء توقفهم في الحكم
بالوضع الى ظهور النص او شيء من الامارات المعروفة ليس بمسموع ولعل الظاهر انه
لا نزاع في دلالة الاستعمال على الوضع في الجملة وانما الخلاف في دلالته الاستعمال على
الوضع في الجملة وانما الخلاف في دلالته عليه مطلقا والكلام المنكر من السيد قدس سره في
مقام التسوية بين المعنى الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة ما يؤذن بالوفاق
في المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول الفقهاء والاصوليين الاستعمال لا يدل على الحقيقة
محمول على نفي الدلالة مطلقا مردا على من قال بثبوتها مطلقا ولذا ترى انهم لا يطلقون هذا القول
الا في تعدد الوضع وربما فرعوا به ما تعيين المشترك كقولهم المجاز خير من الاشتراك
الثانى انه لو لم يكن اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه لكان مجازا لا حقيقة له اما انه مجاز فلان
المفروض انه قد استعمل فيه ~~لكان مجازا لا حقيقة له~~ اما استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح

لا يوجد عن الحقيقة والمجاز والمجاز الذى لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير محقق الوقوع او موجود
نادر وذلك ان الاصوليين اختلفوا في استلزام المجاز للحقيقة فالاكثر ومنهم السيد
المرتضى رة على الاستلزام نظرا الى ان المعتبر في الحقيقة شيئان الوضع والاستعمال وكلاهما
متحقق في حقيقة المجاز اما الوضع فلان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه
وبين الموضوع له فلا يتصور وجوده بدونه واما الاستعمال فلان الوضع يستلزمه والا
لعرى عن الفائدة فان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى
الاستعمال انتفت فائدة الوضع وقيل المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ
لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز من فوائد الوضع
وهو حاصل على ان الوضع لفائدة لا يستلزم حصولها اذ ليس كل ما يفعل من الشيء يترتب
عليه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من ادعى الوقوع تمسكا بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال
المنسلخة عن الزمان بناء على انها وضعت لمعان لم يستعمل فيها اصلا ومنهم من لم يثبت
ذلك لعدم القطع بانتفاء الاستعمال في الامثلة المذكورة ولا بكونها من معانيها التى تستعمل
فيها مجازات لاحتمال النقل على ما هو الظاهر ولا يلزم من ذلك استعمالها في تلك المعاني
مجازا اذ النقل كما يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى الثانى الى ان يهجر الاول فكذا الاستعمال
في الاول مع تعين الثانى وقد علم من ذلك ان امر المجاز الذى لا حقيقة له دائر بين الامور
الثلثة المذكورة كما قلنا والامر هنا على تقدير امتناعه ظاهر واما على التقديرين الاخيرين فلان
الشيء لا يحمل على ما لا يتحقق له ولا على ما لا يتحقق الا نادرا بل المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به
ومقتضى ذلك كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه فيتعين القول به فان قلت قد تمسك بعضهم في
نفى الاستلزام بمثل قولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل الليل من المركبات وهذا
يقتضى وجود المجاز الذى لا حقيقة له وكثرته وعموده في اللغة فان هذه المركبات لا تحصى كثرة
قلت البحث في هذه المسألة مقصور على المفردات التى يصح وقوع الاشتباه في حقائقها واما
المركبات فان الوضع فيها نوعى مطرد فلا يقع الاشتباه فى مدلولاتها تماما على ان الدليل المذكور
فاسد لانه مبنى على الخلط بين تحقق معنى الحقيقى بحسب الوضع وتحققه في الواقع والفرق
بينهما جلى فان المعتبر في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى باعتبار الاول دون الثانى
والا لاستحال الكذب الثالث انه لما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة بمعنى وجوب حمل

على اللفظ على معناه الحقيقي مع انتفاء الصارف عن الارادة ثبت الاصل بالمعنى الذى
نريده هنا لكن اذا المفروض ان اللفظ لم يستعمل الا فى معنى واحد فاذا كان الاصل ان المستعمل
فيه هو المعنى الحقيقى لزم كون اللفظ حقيقة فيه فلم لا يقال اتصاف المعنى بكونه حقيقيا فرع
الاستعمال فيه فما لم يعلم ذلك لم يمكن الحكم بارادته منه كما تقول السبب المقتضى لحمل اللفظ
على المعنى ليس الا وضعه له وتعينه بازائه واما الاستعمال فيه فذلك لا دخل له فى اقتضاء
الحمل اصلا وان توقف عليه اطلاق اسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة فى الاستعمال
مجرد على الحقيقة بالقوة فلا اشكال فان قيل مرجع الاصل بالمعنى الاول الى الاصل
الراجع ارادة الحقيقة مع العلم بالمراد والشك فى ثبوت الوضع فالاصلان المذكوران
متنافيان قطعا فكيف يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر قلنا لا تنافى بين الاصلين
المذكورين لان العلم بالوضع المعتبر فى الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت الوضع فى
نفس الامر سواء كان الموضوع له معينا عند السامع بالتعيين فذلك لا دخل له فى اقتضاء
ارادة الموضوع له ووجوب حمل اللفظ وان كان له دخل فى تعيين المراد وتشخيص المعنى
فانه متى علم ان اللفظ حقيقة فى معنى ولم يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه وان علم ان
المراد من اللفظ معناه الحقيقى الا انه لما كان المعنى الحقيقى مبهما عند السامع لم يحصل
له القطع بتعيين المراد من اللفظ ولا فرق بين صورتى العلم بالتعيين والجهل
به من حيث العلم بارادة الموضوع له فى نفس الامر وانما الفرق بينهما من حيث الاجمال
والبيان فى المعنى المراد وهذا لا يقدح فى اصل الارادة كما هو واضح ثم ان الجهل
بالوضع المعتبر فى الاصل بالمعنى الثانى يتصور على وجهين احدهما جهالة الوضع بنفسه
كما اذا تعددت معانى اللفظ حقيقة فى احدها واشتبه حال الباقى فان الشك هنا
فى اصل الوضع وثانيهما الجهل بتعيين الموضوع له كان يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى
ويحصل الشك فى تعيين ذلك فان الوضع فى الجملة وان كان معلوما فى مثل ذلك الا
ان الجهالة فيه متحققة ليس بالقياس الى خصوص المعنى فهذا القسم قد وجد فيه كلا شرطى
شرط الاصل بالمعنى الاول وهو العلم بالوضع فى الجملة والاصل بالمعنى الثانى وهو عدم العلم
بثبوت وضع اللفظ لمعنى بعينه فمقتضى الاصل بالمعنى الاول يجب ان يكون المراد من اللفظ
معناه الحقيقى الذى وضع اللفظ له لانه لوجود شرطه وهو العلم بثبوت الوضع فى نفس

ان المستعمل

ان المستعمل فيه واحد ليس الا تعين ان يكون المستعمل فيه هو الموضوع له قطعا قطعا
والعلم بالمعنى المراد بمقتضى القرينة لا ينافى التمسك بالاصل الاول فلان فان كلا من
الوضع والقرينة امارة موجبة للعلم بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما فى شىء واحد فان الممتنع توارد
العلل دون اجتماع الامارات وانما اعتبروا الجهل بالمراد لان ثمرة الاصل المذكور انما تظهر
اذا كان المراد مشتبها اذ مع العلم به لا حاجة الى اثبات التبوتية بالقرينة فما اعتبار جهل المراد
تخصيص لفائدة الاصل وليس شرطا لحجيته فى حجيته واعتباره ولا يبعد ان يكون المراد من الجهل
بارادة المعنى هو فرض كونه مجهول الارادة بان يقطع النظر عما يدل على ارادته ولا يلتفت
الى ذلك حتى يصح الاستناد فيه الى الاصل وهذا مطرد فى جميع المطالب المستدل عليها بالوجوه
المتعددة فانه فى كل دليل منها يفرض المطلوب مجهولا ويقطع النظر عما عداه من الادلة الاخر
ليحصل بذلك الدليل والجهل بهذا المعنى لا ينافى العلم كما لا يخفى ان المعهود من اهل اللغة الرابع
فى بيان الوضع وتعريفه هو الاستعمال بطريق الترديد بالقرائن واما التصريح بالوضع كان
يقول وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى او هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى فذلك غير معهود منهم
بل يكاد يتحقق ذلك الا فى وضع الاعلام والعرفيات الخاصة واما الاوضاع الاصلية فطريق
تعريفها بحكم العادة هو الترديد بالقرائن والعلم بالوضع بهذا الطريق لا ينفك عن العلم
بالاستعمال ومع ثبوت الامرين الوضع والاستعمال فلا ريب فى ثبوت الحقيقة الخامس
الحقيقة اولى من المجاز فيجب ترجيحها مع الشك بيان الاول ان المجاز يتوقف على نقل
لفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما مع القرينة فهو لا محالة يستدعى امورا
اربعة وضعا اولا لمعنى ونقله الى اخر وعلاقة بين المعنيين وقرينة صارفة عن
الاول والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت اولى السادس ان اللفظ متى لم
يستعمل الا فى معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك معنى
اخر بالفرض حتى يبادره الفهم وتبادر المعنى دليل الحقيقة فان قلت اتحاد المعنى المستعمل
فيه مجرد فرض لا تحقق له فان ما نجده من الالفاظ المستعملة نرى انه يستعمل فى اللغة
فى اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل الا فى معنى واحد وان كان ممكنا عقلا الا انه
ليس من الالفاظ ما يمكن لنا القطع بكونه كذلك قلت ليس المراد من اتحاد المعنى المستعمل
فيه فيه ان يستعمل اللفظ فى معنى واحد ولا يستعمل فى غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا حتى

حتى يرد انه وجهه مثل ذلك في اللغة غير معلوم بل المراد منه ان يكون المعنى الذي يحتمل
كون اللفظ مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في غيره على وجه المجاز
او لم يستعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير جدا فلا تغفل المقام الثاني في حكم ما زاد على
المعنى الواحد قد عرفت وقوع الخلاف في ذلك وان الاكثرين على انه مجاز خلافا للسيد
ومن وافقه حيث قالوا بانه حقيقة لنفي حجة المثم امور الاول ان الحقيقة موقوفة
على الوضع الحادث والاصل عدمه واما المجاز فانه وان توقف على الوضع ايضا الا ان
الوضع الاول يكفي لصحته بخلاف الثانية لا يقال هذا معارض بتوقف المجاز على العلاقة
والاصل عدمها لان العلاقة لابد منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة الثانية
لا يقال هذا معارض بتوقف المجاز على العلاقة والاصل عدمها والاصل عدمها لان العلاقة لابد
منها في محل النزاع والا لوجب القطع بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود
وجود العلاقة بل لابد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل عدم ذلك قلنا الكلام
هنا في اصل المصحح من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول وضعه بغير
بالاصل واما الالتفات الى العلاقة في المجاز فيجب الالتفات الى الوضع فيحصل التساقط
بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض الثاني غلبة المجاز في اللغة فان اكثر
الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز فيها على واحد وهو حقيقة في اكثر من معنى واحد
منها قليل بالنسبة الى ذلك بل لا نسبة اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة و
الاستعمالات الدائرة ومتى كان المجاز غالبا تعين الحمل عليه ان المشتبه يلحق بالاعم
الاغلب ويلحق به كلام من رأى او مرجح الغلبة بالمعنى الذي ذكرنا الى غلبة المجاز على الاشتراك
وهي بهذا المعنى مما لا ريب فيه وان توهم خلافه بعض من مرج الاشتراك ويجيء التنبيه
عليه مع جوابه ويلوح من كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معان اخر غير ما ذكر
الاول ان الاستعمالات المجازية في اللغة اكثر من الحقيقية الثاني ان استعمال كل لفظ
في معانيه الكثير من استعماله في حقيقته وغلبة المجاز بهذين المعنيين ممنوعة باطلاقها
بل مقطوع بفسادها اذ لا ريب في ان اكثر الاستعمالات التي تدور بين اكثر
الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست مجازات وان كانت في اكثر استعمالات اقل
الناس كالخطباء والشعراء كذلك على ما ادعاه بعضهم وذلك لغرض ما يختص هم من الخطب والاشعار

لامسا فان قيل

لامسا فان قيل المقصد الاصلي في علم الاصول هو البحث عن الفاظ القران و
الحديث والغالب فيهما هو المجاز لانهما في اعلا طبقات البلاغة وارفعها وبلاغة الكلام
وارتفاعه ليس الا باشتماله على المطالب والنكات الزائدة التي لا تحصل الا بوجوه
الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام مفيدا لاصل المقصود من
دون امر زايد عليه فلا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب في كلام الخطباء
والشعراء فان هؤلاء لما ارادوا ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل
ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة وهجر الحقائق المعمولة عمدوا الى المجازات
الرائقة والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في اشعارهم حتى صار في الغالب
على كلامهم قلنا ليس من شروط بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة ولا وروده
على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى
الحال مع حسن النظم والتاليف وسلامته عما يخل بالفصاحة ولا ريب ان هذا كما
يحصل بالمجاز كذا بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان
والتوضيح فان المطابقة لمقتضى الحال لا تكاد تتحقق فيه الا بالحقيقة والتصريح كيف
ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا
عليها اصلا ولا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما باطل بالضرورة فان القران
في اعلا طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على
المجاز لما يرى من اشتماله على الحقيقة بل هي فيه اكثر من ان تحصى وحينئذ فان
اريد ان المجاز شرط للبلاغة فهو ممنوع منافاته لدعوى الغلبة فاسد لما
عرفت الشرطية وان اريد ان البلاغة في الكلام انما تحصل غالبا بالمجاز فذلك ممنوع
خصوصا في كلام الشارع فان الغرض الاصلي منه هو البيان والاعلام دون الاجمال و
الابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ولذا ترى ان الغالب
في الفاظ القران والحديث هو الحقيقة واما المجاز منها فقليل جدا لا سيما ما يتعلق
خصوصا فيما يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز في كلام بعض البلغاء مختلفة
مختلفة وربما كان المجاز اوفق بمقاصد بعضهم فيغلب استعماله في كلام ذلك البعض
دون غيره ثم انا لو سلمنا غلبة المجاز على الحقيقة فان غلبة المجاز على الحقيقة لو كانت

باحد هذين المعنيين سطح   او في كلام الادباء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة فان
غلبة المجاز على الحقيقة و   اولها بالترجيح عليها تخصيص الفاظ العموم فانه قد بلغ من الشيوع
والغلبة حدا لم يبلغه شيء   من انواع المجاز ولو كانت موجبة للتقديم عليها لكان احق
المجازات بالتقديم على   الحقيقة واولها بالترجيح عليها تخصيص الفاظ العموم فانه
قد بلغ من الشيوع والغلبة حدا لم يبلغه شيء من انواع المجاز حتى قيل ما من عام الا وقد
خص ومع ذلك فقد اطبق الجميع على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها التي هي الاستغراق
ما لم يظهر المخصص ولم يلتفت احد الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعله مانعا من الحمل على
الحقيقة اصلا فضلا عن ان يرجح به المجاز نعم لو كانت الغلبة مقتضية للترجيح لزم ان
لا تستقر الدلالة على الحقيقة في شيء من الالفاظ ولا يكون الحقيقة هو الاصل الراجح عند
تجرد اللفظ عن القرائن والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم فان قيل ما بال الغلبة ههنا
لا توجب تقديم الغالب وترجيحه ونحن نرى انهم يستندون اليها في غير هذا المقام وما
الفرق بين هذا المقام وغيرها حتى اختلفا في اقتضاء التقديم وعدمه قلنا
لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها
غلبة جنسية لا شخصية ضرورة ان الغالب على الحقيقة هو جنس المجازية لا كل مجاز ثم ان
ان غلبة استعمال المجاز باحد المعنيين لو اقتضت الترجيح فانما تقتضي رجحان ارادة
المجاز لا رجحان كون المعنى المذكور غير مجاز كما هو المدعى الا ان يدعى ان الاول
ملزوم للثاني وفيه تأمل الثالث ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني
الحقيقية وينبغي القطع بغلبة المجاز بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح استعمال
اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل على خلاف الاصطلاح واما ان اريد منه
معناه المصطلح المأخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظاهر ثبوت الغلبة ايضا اذ
الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز فيلزم ان المجاز اكثر من الحقيقة
الرابع ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي وغلبة المجاز بهذا المعنى
ليست الا ان اريد بالمجاز المجاز بالقوة او حمل الحكم في القضية المذكورة على الغالب
والا ففي تحقق الغلبة اشكال اذ من الجائز ان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ولا يستعمل
في غيره اصلا او يستعمل فيما يساوي الحقيقة او ينقص عنها فلا يتحقق اكثرية المجاز في ذلك

الخامس

الخامس ان اكثر المعاني المثبتة في كتب اللغة مجازات وهذا يقرب من المعنى الثالث والظاهر
ثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا واعلم انه قد حكي عن جماعة من اهل اللغة انهم قالوا ان اكثر
اللغة مجازات وان الفقهاء الاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام الترجيح
الينا او بيان عدم اولوية الحمل على الحقيقة حكاية عن محققي اهل اللغة ونقل الاصوليين
في كتبهم قوله بان المجاز هو الغالب ضعفه وربما نسبوه الى الشذوذ قال في النهاية ان
النحوي الناس ان المجاز ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة مجازات فانك اذا قلت قام
زيد فمقتضاه الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع الافراد فيلزم وجود كل فرد من افراد
القيام من زيد وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا من حيث انك
ضربت بعضه لا جميعه بل اذا قلت ضربت راسه لم تكن قد ضربته من جميع جوانبه وههنا مجاز
من وجه آخر فانك اذا قلت رأيت زيدا او ضربته فزيد ليس اشارة الى هذه الجملة
المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل عليها وانما هو اجزاء اصلية لا يعتريها
شيء من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب وقد اسندا اليها فكان
مجازا مع ان الرؤية انما تقع على سطحه الظاهر وليس ذلك حقيقة زيد بل انما هو خارج عنه
او جزء منه واجاب عن الاول بان المصدر دال على الماهية من حيث هي هي ولا تستلزم
وحدة ولا كثرة وعن الثاني بان التجوز في مثل ذلك واقع في النسبة دون الاطراف
والظاهر ان المراد بالغلبة في هذا القول غلبة المجاز باحد المعنيين الاولين كما يشعر به
الحجة المنقولة وفيما حكي عن محققي اهل اللغة هي الغلبة باحد المعاني الثلاثة الاخر
وبهذا يندفع التناقض الذي يتوهم في كلام بعض الاصوليين حيث انهم اطلقوا القول
بغلبة المجاز وتلقوه بالقبول في حكايتهم اياه عن محققي اهل اللغة في مقام الاستشهاد
وجه الاندفاع نظير ما قلنا وكذا يندفع التناقض المتوهم في كلام الاصوليين والفقهاء حيث
انهم يعولون على الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا حرج في ان اكثر اللغة مجازات ووجه الاندفاع
ان مرادهم من القول الاول ترجيح الحقيقة مع الشك فتبين المراد ومن الثاني
ترجيح المجاز مع الشك في الوضع ولا تناقض لان التناقض بين القولين انما يلزم
لو كانت غلبة المجاز مع الشك في الوضع فلا تناقض لان التناقض بين القولين انما
يلزم لو كانت غلبة المجاز موجبة لترجيحه وقد عرفت انها لا تلزم ذلك لان الفقهاء الاصوليين

انا نشير الى ان الغلبة المجاز على الغلبة المجازية على الحقيقة في مقام ترجيح المجاز او عدم ارادة
الحقيقة كالروايات البرقلة ان مرادهم ما ذكرنا لوهم الشافعي فتأمل وكان ما ذكره من عدم ارادة
الغلبة الترجيح ايراد اخر عليهم مع الشافعي لا دافعا له كما لا يخفى فان قيل لو كان غلبة
المجاز بالمعنى الذي ذكرتم مقتضية لترجيحه مع الشك في الوضع وجب القول بمجازية
وان اتحد المعنى قلنا انه يلزم ذلك لو اشترط الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك فان
المجاز الذي لا حقيقة له لم يتشخص بعد فضلا عن ان يغلب عليها الثالث ان الغرض
الاصلي والمقصد الاهم من الوضع هو دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة
بواسطة القرينة متحققة في المجاز والدلالة على وجه الارادة لا يترتب عليها فائدة
يعتد بها وهذا الغرض لا يتأتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك يخل بالفهم ويخرجه
ويحوج الى نصب قرينة ولذا ترى ان الاصل في كل طلب لغة والاساس الذي عليه بني
الفهم والتفهيم بينهما هو الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل احتج
القائلون بالحقيقة بوجوه الاول ما ذكره السيد المرتضى رحمه من ان استعمال اللفظ
في الشيئين او الاشياء ليس كاستعمالها في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة فيه
فكذا المتعدد قال قدس سره في مبحث الفاظ العموم بعد تفسير اللفظ المختص بحسب اللغة
وادعائه اشتراك ما يدعى له بينه وبين الخصوص الذي يدل على ذلك ان كل لفظ
يدعون انه للاستغراق قد يستعمل تارة للخصوص واخرى للعموم الا ترى ان القائل
اذا قال من دخل داري ضربته او اكرمته لا يريد به الا الخصوص وقلما يراد به العموم
ويقول لغيره العلماء مقيدون الشرفاء وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى
هذا معلوم ضرورة مما لا يقع فيه شك خلاف في الكلام من استعمال اللفظ في الشيئين انها
مشتركة فيهما وموضوعة لهما الا ان يوقفونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها
في احدهما متجوزون وهذه الجملة مقتضى اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها العموم والخصوص
وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلوا على ان استعمال تعلم الحقيقة وهذا ينتقض
بالمجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص
على حد ما استعملوها في العموم فانا نخالف في ذلك العموم فانا نخالف في ذلك
وذهب الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو انا نعلم ضرورة انما تعلم

انما تعلم استعمالهم وكذا انهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون
قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين ويوضح ذلك ان
الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طارئ عليها بدلالة ان اللفظة قد تكون لها حقيقة
في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة فاذا ثبت ذلك
وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال وانما ينتقل في اللفظ المستعمل الى
انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه لان استعمال المجاز لو تجرد من توقيف
او دلالة في ان المراد به المجاز والاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكنا عدلنا بالدلالة
عما يوجبه ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالط اهل اللغة الا وهو يعلم من حالهم ضرورة
انهم انما سموا البليد حمارا والشديد اسدا على سبيل التشبيه والمجاز فكان يجب
ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص فاما المطالبة لنا بان ندل على ان
كيفية الاستعمال واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه وانما
ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مشتبهة مختلفة فعليه
الدلالة على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتريد بذلك ان الصيغة التي
يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم
وفي الخصوص ومعه ما يقتضي التخصيص ودلالة واولها يفسد بانا ندرك الصيغة متفقة
في استعمالها في الامرين ولو اختلفت لادركناها مختلفين وقد بينا في هذا الكتاب ان
نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا في ان
يحمله امر الكان يجوز ان يوجب نفسه ولا يكون امرا على ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون
الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا
الا اذا استعمل على صورته وصيغته فبالا يوضح ذلك واما القسم الثاني فهو محض الدعوى
وبناء على المذهب الذي يخالف فيه فانهم يقولون ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة
وانما يتجوز به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليه يعتمدون بالدلالة ولا فرق
بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص
واذا استعملت في العموم فبالقرينة والدلالة وقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص
وقد مثل اصحابنا حال الاول حال الفاء في هذه النكتة من ادعى ان زيدا في الدار وادعى

له حصه ان زيدا مع عمرو فيها فالواجب ادعوا ان عمرا مع زيد فقد وافق في ان زيدا فيها وانما
انفرد ايهما عليه بما اتفق مع حصه عليه بالدلالة لا يلزمه دون حصه فاذا قال الخصوم
الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا انه للاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه
فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا بان يقولوا انتم تدعون استعمالا عاريا
من قرينة لا يمكنكم لو ادعيتم محض الاستعمال للزمكم ان يكون المجاز كله حقيقة لانه مستعمل
واذا ادعيتم نفي القرينة لم يمكن ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك كما يلزمنا ان ندل على اثبات
القرينة اذا ادعيناها وتجرون على هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار و
اخر يدعي ان معه عمروا في ان كل واحد يلزمه الدلالة وانما اتفقا على ان زيدا في الدار
ليس باتفاق على موضع الاقرار من التوحد والاقتران وهذا اجود شيء يمكن ان
يقال فاما الجواب ان الاصل في الاستعمال التعري من القراين والدلالة لان الاصل
هو الحقيقة التي لا تحتاج الى قرينة وانما تحتاج المجاز للعدول به عن الاصل الى مقتضى
القرينة ونحن فانما ادعينا انا هو الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا
زائدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا نتمكن من الدلالة على الصحة ما ادعيناه من
عريها على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هي العلم الضروري بقصد اهل
اللسان على ذلك كما قلناه في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم به
كما لم يقع خلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتامل فقد نظرنا
عثرنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه لنكون الكلام
فيه وحصرنا لا يمكنه ان يدل على ان هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيها من قرينة الا بان يبني
مذهبه في ان ذلك مجاز وانه عدول الى غيره وهذا هو نفس المذهب وما يقال لهم كيف وجب
في كل شيء تجوز اهل اللغة من هذه الالفاظ واستعملوه في غير ما وضع له كالتغيير الذي
ذكرناه في حمار وبليد كالحذف في قوله تعالى وجاء ربك واسئل القرية والزيادة في قوله تعالى
ليس كمثله شيء ونظائر ذلك وامثاله وما نوزع عليه وتشغلهم متجوزون بذلك يتعاطون
الى اللفظ ما يدل على المراد ضرورة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك
في استعمال صيغة العموم والخصوص وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم فالحق في هذا
الباب كله تحصيل العلم عنده ويمكن ان يترتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول قد ثبت

بلا شك

بلا شك استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم
مع المداخلة لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا منهم ذلك في صنوف المجازات على اختلافها
فوجب ان تكون مشتركة فاذا قيل لنا فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال دون الضرورة
فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره من
ضروب المجاز في كلامهم لولا بطلان الدعوى وفي خروج هذا الموضع عما يدل الدليل على خلاف مذهبكم
هذا الكلام قدس سره نقلناه بالفاظه حفظا للمرام من زيادة التقريب لاثبات الاشتراك
في الفاظ العموم فان ذلك لا يختص بها بل يجري في جميع الالفاظ التي وقع فيها الخلاف في شك
من هذه الجهة ومواضع الامتياز على زيادتها لا يخفى على الفطن طريق تغيرها   ان الاشتراك
اكثر في اللغة فيكون الحمل عليه اولى مع الاشتباه اما الاولى فلان الكلمة اسم وفعل وحرف
الحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال فان الماضي والمستقبل مشتركان بين
الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب
واما الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا ضم اليه الافعال والحروف
غلب الاشتراك على الانفراد واما الثانية فلان المظنون لحوق المشتبه بالاكثر الاغلب
ان للاشتراك فوايد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في الاشتراك
ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد
انه يصح منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام والمجاز قد لا يشتق منه   انه يصح معه
التجوز في المعنيين فيتسع الكلام وتحصل الفائدة المطلوبة في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز
منه   ان المشترك يتعين احد معنييه مع تعذر الاخر بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بتعذر
الحقيقة   ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القراين وفي المجاز لا بد من قرينة قوية
تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها   ان المجاز يتوقف على القرينة و
الوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك   ان المجاز يفضي الى الخطأ
مع ارادته وانتفاء القرينة الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل
فيقع في الخطأ بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمل على ما تعينه وبدونها يتوقف في الحمل
فلا يقع في الخطأ وان فاته المطلوب   ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة
فيه وان شاركه في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه لاجل التعيين وفي المجاز للدلالة

المجاز

لا يقال هذا معارض بمثله فان للمجاز فوايد لا توجد في الاشتراك وللاشتراك مفاسد لا توجد في

اما فوايد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الراس شيبا ابلغ من شبت ومنها انه قد يكون

اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة كالخنفقيق للداهية او عذوبة في المجاز كالروضة للمقبرة واما

للمقام لزيادة بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف

او تحقير كالكلب للخسيس ومنها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار بخلاف بليد

ثرثار والمطابقة في نحو قوله ضحك المشيب برأسه فبكى ظهر ولو قلت ظهر فاتت المطابقة والمقابلة

في مثل قوله كالحج قلبي في هواها الحب في مقتي ولو قلت ازداد هواي فاتت والجناس في مثل سبع

ساع ولو قلت سبع شجعان لم يكن جناس والروي في نحو قوله عارضتنا اصلا فقلنا الربرب

حتى بدى الاقحوان الاشنب ولو قال سنها الابيض لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك فمنها

انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع القرينة يحمل عليها وبدونها يحمل على الحقيقة

ومنها انه يؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او النقيضين

كالجون للاسود والابيض والقرء للطهر والحيض والامر للاباحة والتهديد على القول به فانه اذا

اطلق اللفظ واريد منه احد المعنيين وفهم الاخر لخفاء القرينة فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد

كما اذا فهم من قوله تعالى ثلثة قروء الحيض والمراد الاطهار ومن قوله سبحانه فاذا حللتم فاصطادوا

التهديد والمراد الاباحة بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد منه لا يؤدي الى مستبعد لان العلاقة

شرط فيه وان كانت تنزيل التضاد منزلة التناسب لمشاكلة او تهكم او تمليح ومنها انه يحتاج

الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لانا نقول ما ذكرتموه في معرض المعارضة

لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر من فوايد المجاز لا يختص بالمجاز بل هي مشتركة بينه وبين المشترك فان

المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان يقول الذهب

او الفضة واوفق للطبع كالليث للغضنفر مع اشتراكه بينه وبين ضرب من العنكبوت وكذا التوصل

به الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك ايضا كالمطابقة في قوله وما انس لا انساه ان الحبر حدثنا

على الزمان قديما وقوله فقلت دعوني والعلا نبكه معا فمثلي كثير من الرجال قليل والمجانسة في

قولهم رحبة رحبة والروي مثل عيث وليث وكذا غيرها من المحسنات فان كل ما يتحقق منها بالمجاز

يتحقق بالاشتراك واذا اشترك فوايد المجاز بينه وبين الاشتراك فلا يصلح ترجيح المجاز بها

واما مفاسد الاشتراك فهي على تقدير تسليمها معارضة بمفاسد المجاز على ما بيناه فيبقى فوايد

فوايد الاشتراك سالمة عن المعارض فيترجح بها الاشتراك والجواب اما عن الاول فمنع دلالة الاستعمال

على الحقيقة على ما اشتهر بين الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز

ولا دلالة للعام على الخاص وهذا الكلام يحتمل وجوها الاول ان الحكم بالحقيقة والمجاز يتوقف

على احد الامرين من النص ووجود شيء من الامارات المقررة وانه بدونهما لا يصح الحكم بكون اللفظ

المستعمل حقيقة ولا مجازا بل يجب التوقف فيه سواء كان المعنى المستعمل فيه واحدا او متعددا و

مقتضى ذلك نفي اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني في كلا المقامين وهو باطل لما مر من انها في صورة

اتحاد المعنى محل وفاق وقد سبق تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه الثاني ان الاستعمال بنفسه لكونه

جنسا للحقيقة والمجاز لا يدل على احد الامرين بعينه لان العام لا يدل على الخاص بل لا بد في الدلالة

عليهما من امر اخر غير الاستعمال المشترك بينهما وان اتحد المعنى المستعمل فيه وهذا لا ينافي ثبوت الاصل

عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة الحقيقة في تلك الصورة لا يقتضي كون المنشا هو نفس الاستعمال

من حيث هو استعمال بل يجوز ان يكون السبب امرا اخر كلزوم تحقق المجاز من غير حقيقة وكالتلازم

بين الاصل بهذا المعنى والاصل بالمعنى الاول ورجحان الحقيقة على المجاز بتقليل المقدمات وغير

ذلك مما مر مفصلا في الاحتجاج على الاصل المذكور لكن قد عرفت ان نفس الاستعمال من حيث هو استعمال

يقتضي ترجيح الحقيقة مع الاتحاد او مع عدم العلم بالتعدد وان الظاهر اتفاقهم على دلالة الاستعمال

على الحقيقة في صورة الاتحاد فهذا الاحتمال يفسد من هذا الوجه وان لم يكن منافيا للاتفاق

على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ما ذكر من ان الاتفاق على الحكم المعين لا يوجب

الاتفاق على سببه المعين بل يجوز ان يكون بسبب اخر فان السبب المعين متى كان مجمعا عليه كفى

ذلك في بطلان ما يترتب على نفي سببيته لا يقال الشيخ في العدة في جملة كلام له في مبحث الامر

فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على

الحقيقة لان المجاز ايضا يستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينصوا لنا على انها حقيقة بالمراد

في كل موضع او غير ذلك من الاقسام التي قد منا ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس

مجرد الاستعمال من ذلك وهذا الكلام صريح في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ ره لا يدل على الحقيقة

لالهلي شهيد
١٣٧٩

۱۳۷۲/۴/۲

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: رسالة در استصحاب
مؤلف متن: آقا باقر بهبهانی متوفی ۱۲۰۸ المحشی
شارح .... مترجم ....
تاریخ تحریر ۱۲۴۴ نوع خط نسخ تعداد سطر ۲۵ سطری
جزء کتب اصول زبان عربی عدد اوراق ....
طول ۲۰ عرض ۱۲ شماره عمومی ۱۹۶۳۱
وقفی تمام مرحوم رهبری تاریخ وقف خرداد ۱۳۷۲ خریداری
ملاحظات: اصول
۱۵/۴/۷۲

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين انه خير معين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين اما بعد فالاستصحاب
الاستصحاب عبارة عن استمرار الحكم امر كان يقيني الحصول في وقت او حال ومشكوك البقاء بعد
ذلك الوقت او الحال على قسمين الاول استصحاب متعلق الحكم الشرعي اي الامور الخارجة عن الشرع التي لا
مدخل في ثبوتها مثل عدم حمل اللفظ على معنى ومثل عدم التذكية في العقيقات ووجود الرطوبة
في الثوب الواقع على النجس الذي وجد يابسا ومثل بقاء المعنى اللغوي على حاله في الوجود يابسة
الثاني استصحاب نفس الحكم الشرعي وهو على ضربين الاول ان يثبت حكم شرعي لموضوع
معلوم مثل انا لا ندري ان المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء ام لا لكن قبل وقوعه كان متطهرا
يقينا فالطهارة مستصحبة فالمذي ليس بناقض شرعا ومثل ذلك وجدان الماء حين الصلوة للمتيمم
الفاقد له فيحكم بعدم ناقضيته للتيمم شرعا الثاني عكس الضرب الاول وهو ان ثبوت الحكم الشرعي
لموضوع معين معلوم جزما لكن لا ندري هل تحقق ذلك الموضوع له ام لا مثلا ندري ان البول
ناقض للوضوء البتة لكن نشك انه بعد الوضوء هل حدث البول ام لا فيبقى الاصل بقاء الوضوء فيحكم
بعدم تحقق البول فهو متطهر الآن اذا عرفت هذا فاعلم انه وقع الخلاف في حجية الاستصحاب
فمنهم من يقول بالحجية مطلقا وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكرها مطلقا ومنهم من فصل
فانكر حجية القسم الاول ومنهم من انكر حجية الضرب الاول لكن الذي يظهر من الجميع حتى المنكرين انهم
يستدلون باصالة عدم النقل مثلا يقولون الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا فكذا لغة لاصالة عدم
النقل ويستدلون ايضا باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى
على المتتبع والاخباريون ايضا صرحوا بحجية الاستصحاب في الموضوع الشرعي كما ذكره الشيخ الحر منهم وقوله
بحجية القسم الاول والضرب الثاني والفاضل صاحب الذخيرة صرح بحجية الضرب الثاني ونقله موافقا
للاخباريين وما وجد في شرح الدروس من تفصيل [illegible] ان حجية المشهورات ما ثبت يدوم
لان الباقي لا يحتاج في بقائه الى علة الوجود بل علة الوجود علة البقاء ورد بان الممكن كما ان في
وجوده يحتاج الى علة فكذا في بقائه لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم واجيب
بان الظاهر البقاء الا ترى انا نسافر الى بلد في ساحل البحر [illegible] ولا نسافر الى بلد بعده [illegible]
واما نبلغ في السفر [illegible] الى من كان موجودا [illegible] او بقائه معتمدا عليه ولا نبلغ [illegible]
لم يكن [illegible] باحتمال وجوده وهكذا الحال في جميع معاملاتنا [illegible] وهكذا [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين انه خير معين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين اما بعد فالاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان على ما كان اذا ثبت الحكم في وقت او حال وشكوك في البقاء بعد ذلك الوقت او الحال على قسمين الاول استصحاب متعلق الحكم الشرعي اي الامر الخارجي الذي له مدخل في ثبوته مثل عدم نقل اللفظ عن معنى ومثل عدم التذكية في المعقبات ووجه الوثوق في الثوب الواقع على المحل الذي وجد يابسا ومثل بقاء المعنى اللغوي على حاله في الوجوه مما ثبت الثاني استصحاب نفس الحكم الشرعي وهو على ضربين الاول ان يثبت حكم شرعي لموضوع معلوم مثل انا لا ندري ان المذي المعلوم الوقوع ناقض للوضوء ام لا بعد قبل وقوعه كان متطهرا يقينا فالطهارة مستصحبة فالمذي ليس بناقض شرعا ومثل ذلك وجدان الماء حين الصلوة للمتيمم الفاقد له فيحكم بعدم ناقضيته للتيمم شرعا الثاني عكس الضرب الاول وهو ان ثبوت الحكم الشرعي لموضوع معين معلوم ما جزما لكن لا ندري هل تحقق ذلك الموضوع ام لا مثلا ندري ان البول ناقض للوضوء البتة لكن نشك انه بعد الوضوء هل حدث البول ام لا فيحكم ببقاء الوضوء فيحكم بعدم تحقق البول فهو متطهر الآن اذا عرفت هذا فاعلم انه وقع الخلاف في حجية الاستصحاب فمنهم من يقول بالحجية مطلقا وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكرها مطلقا ومنهم من فصل فانكر حجية القسم الاول ومنهم من انكر حجية الضرب الاول لكن الذي يجده من الجميع حتى المنكرين انهم يستدلون باصالة عدم النقل مثلا يقولون ان الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون ايضا باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع والاخباريون ايضا صرحوا بحجية الاستصحاب في الموضوع الشرعي كما ذكره الشيخ الحر رحمه الله وقالوا بحجية القسم الاول والضرب الثاني والفاضل صاحب الذخيرة صرح بحجية الضرب الثاني ونقله موافقا للاخباريين والوحيد في شرح الذد ومن صحه تفصيلا اخر فالظاهر ان حجية المشهور لان ما ثبت يدوم لان الباقي لا يحتاج في بقائه الى علة الموجود بل علة الوجود علة البقاء ورد بان الممكن كما ان في وجوده يحتاج الى علة فكذا في بقائه لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم واجيب بان الظاهر البقاء الا ترى انا اذا رأينا في ساحل البحر واهل عرف ولا انا اذا الى بلد بعيد وجد واما نبلغ في السفر السلم الى من كان موجودا فخاطبه ظانا ببقائه معتمدا عليه ولا نبلغ السلم الى من لم يكن موجودا باحتمال وجوده وهكذا الحال في جميع معاملاتنا فيحصل للمجتهد ظنا بهكذا امورا

ما حصل به ظني وكل ما حصل به ظني فهو حجة الله يقينا في حقي وحق مقلدي فهذا حجة الله في حقي و
حق مقلدي فنمنع بعض صغرى القياس بانا نمنع حصول الظن الا بالنظر بالنسبة الى الامور العادية
بالذات والعادة بقائه على حسب عادة الله لا مطلقا حتى يتمسك بالاستصحاب مطلقا
الظاهر فعادة الله تعالى علة للبقاء وهي ربما تورث العلم وربما تورث الظن والى المدة التي تورث
فالامر دائر مع وجود الله وثبوته وثبوت مقدار ما يقتضي فكيف ينفع هذا في الاحكام الشرعية و
بالنحو الذي هو مطلوبكم اقول بتتبع تضاعيف الاحكام الشرعية يكشف للفقيه ان الحكم
الشرعي اذا ثبت لشيء لا يكون ابديا بل يكون باقيا البتة انما النزاع فيما اذا تغير وصف موضوع الحكم
او زال ما هو علة الحكم ظاهرا او حالة من احواله والاول مثل الماء القليل النجس بالملاقاة
يصير كثيرا او كرا والثاني مثل الكثير المتغير بالنجاسة اذا زال التغير بنفسه والمتيمم الفاقد الذي
وجد الماء في الصلوة والثالث مثل الانائين وقع في احدهما نجاسة ثم اشتبه بالاخر فلولا هذه
التغيرات لم يكن لاحد تامل في البقاء والثالث مسئلة حقوق حدوث المذي للمتطهر او حصول الشك
له في خروج البول وغيرهما وبالجملة كون الحكم الشرعي اذا ثبت فالظاهر بقائه الى ان يظهر خلافه لعله
للتأمل المتشرعة الا ان يكون الحكم موقتا بوقت مخصوصا بحال او مقيدا على الخلاف في العقود فانا نعلم
في الظهور بحكم حلا بحكم الاول بمجرد التغيرات المذكورة واما مثل الحكم الموقت فهو خارج عن محل
نزاعهم ثم انه غير خفي ان الحكم الشرعي الثابت مثلا به يقع الظن ببقائه بمجرد تغير وصف مثل القلة في
الماء القليل النجس بانه اذا اجتمع متعدد مثله وانضم كل واحد منه ولان النجس الاخر الان صار
حكما كرا ضاعلا فاد الظن ببقاء النجاسة على حالها دون حصول تعاودت اصلا وغاية القوة
بل لعله يحصل الظن بزيادة النجاسة لو لم يحصل الظن بزيادة النجاسة لم يحصل بنقصها قطعا ولا الشك
فضلا عن انعدامها بالمرة وحصول الطهارة شرعا وقريب منه حكم زوال التغير عن الكر المتغير سواء كان
الزوال بنفسه او بجسم طاهر مما لم يثبت من الشرع انه مطهر له شرعا واما وجد الماء للمتيمم قبل اتمام
الصلوة كا قبله كانت صحيحة قطعا وبعده صارت مشكوكا فيها بكون حاله حال ذوات التغير لكون
ان الطهارة شرط لصحة الصلوة والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ويظهر من الاخبار ان
شرط صحة الطهارة الترابية فقد الماء ليحصل الشك في صحة الصلوة بسبب الظن بان الشرط اذا
ينتفي المشروط واما مسئلة الانائين فان علم النجس منهما بعينه ثم وقع الشك لا اشتباه من
الامر مثل الانائين وقع في احدهما سم قاتل وقد بسطنا الكلام في هذه المسئلة في حاشيتنا على

المدارك

المدارك وبالجملة اذا حكم يكون ارتفاعه وثبوت خلافه فيه محتاجا الى دليل شرعي يحتاج لم يكن
الدليل لكان باقيا على حاله راسخ في قلوب المتشرعة بحيث يصعب عليهم تجويز خلاف ذلك بل و
يتحيرون على التجويز فقهائنا فلا يزالون يتمسكون بالاستصحاب في كتبهم الفقهية من دون
تامل مجتمعين في كتبهم الاستدلالية لاثبات الاحكام من دون توقف وتزلزل نعم نرى بعض
المتاخرين في بعض المقامات يتاملون والاكثر الغالب يتمسكون وربما يقولون ليس هذا باستصحاب
بل الملاحظ الدليل الدال على الحكم مع انا ربما لا نجد من الاطلاق اثرا سوى انه راسخ في ذهنه الاستصحاب
فيبنهم على وفقه ويظن انه اطلاق مثلا يقولون ما دل على نجاسة الكر المتغير شامل لما اذا زال تغيره
وكذا القليل وامثال ذلك ولولا ذلك الرسوخ لاشكل هم هذا الاطلاق وجعلها مستند الحكم
الا ترى انه لو بدل الحكم الشرعي وانا مكانه بالحكم العرفي او حكم الطبيب او غيرهما لم يفهم مثل ان يقول
لا تاكل اذا كان حامضا او مالحا ولا تشرب اذا انفعل او برد فلا يفهم شمولها اذا زال الحموضة بالمرة
وكذا الملوحة والعفونة والبرودة واما ما يفهمون عدم المنع ويتاملون في الشمول فينبع
استعمالاتهم وتاملهم اعلى انهم كثيرا ما يتمسكون باصالة العدم واصالة البقاء من وجود اطلاق في
خبر كما اشرنا ثم اعلم ان هذا الرسوخ والفهم ولا انس من تتبع تضاعيف احكام الشرع واستقرائها
كا فهموا حجية شهادة العدلين على الاطلاق منه الا فيما ثبت خلافه مضافا الى ما وردت منهم عم في
اخبار كثيرة من منعهم نقض اليقين بالشك وانقض اليقين لا بيقين مثله وغير ذلك مما سنشير
اليه مع ان الاستقراء ربما يفيد القطع فيكون من باب تنقيح المناط وعلى تقدير افادته الظن يكون
مؤيد الظواهر تلك الاخبار مضافا الى الشهرة والمذاولية في فقهائنا على ما اشرنا ولا يخفى على
المتتبع المتامل ان فقهائنا من يعتمدون على ظنونهم في مقامات اثبات الاحكام اي ظن يكون
واي ظن حصل لهم من ان يكون على حجية ذلك الظن اجماعا قطعيا او اية حديث ومن غيرها
منهم على ما حذر بحجية ذلك الظن انهم لا يعملون بالقياس وما هو مثله مما ورد المنع منه شرعا بخصوصه
واتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة
المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى
الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت واحتج صاحب المعالم ره وغيره على حجية اخبار الاحاد
من ان باب القطع في غير الضرورات منسد والطريق منحصر في الظن فلا بد من كونه حجة الى لزوما
ومعاملة الاجماع واقع على مثالكنا مع الماضين في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الى يوم

القيامة وكوننا متشرعين به ومن امته من طريقه وبان الدين ما اجمع عليه المسلمون و
ظهر من التواتر وسد باب العلم اليقيني بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني لان المعلوم با
او الاجماع ليس الا امرا اجماليا وهو قدر مشترك بين خصوصيات لا بد من اعتبارها حتى يتحقق
ذلك الاجمالي ويتعين ذلك المشترك بصيرورته حكم الشرع بالنسبة الينا فانا مثلا نعلم ان
الصلوة واجبة علينا لكن معرفة كل واحد من اجزائها وشرائطها ومصححاتها ومبطلاتها
واحكام الشك والسهو وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وكتبها الفقهاء من اول كتاب الطهارة الى آخر
كتاب الصلوة انما يكون باخبار الآحاد او الظواهر القرآن او الاجماع المنقول بخبر الواحد و
من الظنون ومع ذلك لا محيص في العمل بخبر الواحد وما ماثله من اعتبار اصل العدم واصل البقاء
ومثل اصالة عدم السقط والتبديل والتحريف او النقل او غير ذلك من الظنون مثل قول اللغوي
او الامارات الظنية او غيرها مما معلوم قد فصلنا لبعض بتفصيل في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار
وبالجملة دفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب دفع الشرع بالمرة وتحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص
يقينا اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم ومن اراد البسط والتفصيل فعليه الرجوع الى الرسالة
ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار الآن على الظنون والبناء انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية
كل ظن للمجتهد ويدعى انسداد باب العلم فانه ينكر باللسان ومما ذكرنا ظهر فساد ما اورده بعض
على صاحب المعالم بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به بالضرورة او
الاجماع نحكم به وما لم يحصل نحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك
بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية وبما انتفى الامران
يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لان الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل من الاخبار
الآحاد بخلافها ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن انتهى ملخصا لما عرفت من
او اليقيني امر مجمل لا ينفع ولا يغني بل لو بنينا على القدر اليقيني ودفع اليد عما سواه بالبناء على اصالة
البراءة لتحصيل فقه وشرع بحزم الكفار انه ليس شرع نبينا فضلا عن المسلمين ونتيقن بحلاله ان
الشرع بالنسبة الينا ايضا غير مقصور على ذلك مضافا الى الاجماع في اشتراكنا مع الحاضرين
في التكليف واعتبار الخصوصيات وايضا اصالة البراءة انما تسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي
يقيني واما مع الثبوت فلا بد من الامتثال والاتيان بجميع المحتملات من باب المقدمة لان العقل
لا يرضى بالبراءة الاحتمالية ولا يكفي في تحقق الامتثال الواجب بمجرد احتمال الاتيان بما هو المطلوب

فكيف

فكيف بالراجح والموهوم اي الظاهر بان المظنون ليس هذا المحصل الظني لم يكن المظنون غيره او زائدا عليه فالعقل
يحكم بالعقاب على الترك لحكمه بوجوب الامتثال وتوقف الامتثال على الفعل سلمنا لكن لا نسلم كون حكمه على سبيل اليقين
والتزام الاتيان بجميع الاحتمالات في جميع الاحكام يؤدي الى الحرج المنفي بل ربما لا يمكن لتحقق العصيان من جهة اخرى
ولا يمكن الجمع مثل ان المال اما لزيد او لعمرو ومثل الوجوب والاستحباب وامثال ذلك ملاحظة الفقه من كتاب الطهارة
الى الديات فظهر ان قطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية فلزم الحكم بالظن فلا بد من ان نحكم بالوهم بان الموهوم هو حكم الله
تعالى مع ان الظن انه ليس حكم الله فلزوم العمل به مع ان الظن من الشرع انه لا يجوز العمل به وان الله لا يرضى بكون الظن
حجة وجعله حكم الله الظاهري والعمل به لا لزوم العمل بالاصل فكيف يرضى بالوهم والحاصل ذكرنا اشار العلامة
رحمه الله في نهاية انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو البديهي البطلان والجواب عن ذلك
بان الاخباريين توجبون العمل بالمقطوع به والا فالتوقف والاحتياط بدعوى ما فيه لا انسداد باب القطع بالبديهة
والوجدان من جهة سند الاخبار ومتنها ودلالتها وتعارض بعضها مع بعض اخر وعدم القطع
بالعلاج الى غير ذلك مما ذكرنا في الرسالة واثبتنا مشروحا فساد قولهم وانه شبهة في مقابل البديهة و
لو تيسر القطع لكان المجتهد وايضا لا يجوز العمل بالظن بل مع الظن الاقوى لا يجوز العمل بالظن
الضعيف فضلا عن العلم وايضا جريان اصالة البراءة في العبادات محل نظر لانها توقيفية موقوفة على
النص وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع به محل نظر بل فاسد واما المعاملات ففي كثير من المواضع
لا تنافي الاصل مثل كون المال لزيد او لعمرو وكذا الزوجة الى غير ذلك مع ان صحة المعاملة حكم شرعي
يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي عدم الصحة حتى ان اصل البراءة ايضا مانع عن الصحة فكيف يمكن
التمسك بها في المعاملات والحكم بصحتها وقد كتبنا رسالة في هذا المعنى من اراد حق التحقيق فيها
فليلاحظها فاصالة البراءة انما ينفع غير ما اشرنا مع ان غالب احتياج الناس الى امثال ما ذكر
وايضا اصل البراءة ظني كما عرفت ولا قطع العقل بعدم العقاب بحيث يتناول جميع العلماء
ما قاموا على خلاف ذلك او تردد في النقل بل وحكموا بالمنع عقلا ايضا وان كان الظن خلاف ذلك لكنه
ظاهر بل وان كان قويا سلمنا القطع فانا نسلم في موضع لم يتحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب
دفع الضرر المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب والضرر البتة مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح
على الراجح فاذا كان الراجح عنده ان السيد الذي كلما امر وكلف كان مطلبه البتة انه امر بكذا او حكم
بكذا فكيف يرضى بترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة لا نسلم القطع في امثال ما نحن فيه بل ولا الظن ايضا
سلمنا لكنه علم وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء وانما

عرفا الاجتهاد والمراد في الفقه ليس ما هو من البديهيات والمحسوسات حتى ان خبر الواحد الذي هو
العمدة في اساس الفقه نقل اجماع الشيعة على عدم حجيته بل وكونه كالعدم من الضروريات من مذهبهم
بل من الشيعة من يكون يستحيل التعبد به واهل السنة في كتبهم الاصولية تنسب المنع عنه الى الشيعة وتتبع
كتب متكلمي الشيعة من قدمائهم ليكشف عن صحة النسبة وكثير من فقهائنا القدماء كانوا كذلك وان كان يظهر
من كلام الشيخ خلاف ذلك ويظهر من بعض القدماء ايضا وربما يظهر ان محدثي الشيعة كانوا يعدون الاجتهاد
وكيف كان لا يحصل اليقين باجماعهم على الحجية وعلى تقدير التسليم كان مشربهم مختلفا في اعتبار ما هو الحجة
فلا يظهر ان مجمع عليهم بيننا اي شيء كان ومنها الاختلالات والاحتمالات المنافية للقطع الحاصلة فيه
بحسب المتن والدلالة والتعارض فاكثر من ان يحصى ومن تامل رسالتنا في الاجتهاد والاخبار يحصل له
القطع بما ذكرنا ولا يبقى له طريق الى توهم اعتراض على صاحب المع وغيره من الفقهاء مع ان ما ذكر في
المقام انه كافية فتامل نعم كثير من الظنون يحصل القطع بعدم جواز جعله حكما شرعيا كما اشرنا ومنها
ما يحصل الظن بعدم جواز جعله مناطا للحكم الشرعي للظن بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع واخذ الحكم
منه كان الحكم بالرمل والنجوم وربما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان القضية لا يخفى على الاعلام
بالنسبة الى الظنون التي يحصل القطع او الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما يحصل له الشك فيه
قال استاد الكل رحمه الله الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق
وهو قسمان شرعي وغيره فالاول ثبوت مثل النجاسة لثوب في زمان والثاني ثبوت رطوبة ثوب في
زمان فذهب بعضهم الى حجية القسم الاول والظاهر عدم حجيته القسمين نعم الظاهر حجية الاستصحاب
بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حصول حد
حال كذا او وقت كذا مثلا معين ان الواقع اذا حصل ذلك الحكم يلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم
وجود مزيله ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل عليه امران الاول انه اذا كان الشارع امر
بشيء مثلا الى غاية فعند الشك بوجودها لم يمتثل التكليف ولم يحصل الظن بالامتثال فلم يحصل
الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا والثاني ما ورد من ان اليقين لا ينقض
الا بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرت كذا يدل على حجية ما ذكره القوم قلت
الظاهر من ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض
ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك اقول يتوجه عليه ان الاستصحاب عند القوم ليس
منحصرا في الحكم الاني ولا الزماني وكون الحكم لا يحتاج في بقائه الى المؤثر لا يقتضي كون الدعوى

نعم

ومحل النزاع خصوص الاني بل قد اشرنا الى انا لم نجد في كتبهم الاصولية والاستدلالية الفقهية حكما له
انما يكون ثمرة نزاعهم ولا اشارة اليه بل الذي وجدنا كونه محل نزاعهم هو ما اذا تغير علة الحكم او
من احوال موضوعه فحصل الشك في البقاء بسبب خصوص التغيير وانه لولا التغيير لكان البقاء باقيا على
حاله فتتبع تجد المراد من الموارد من الاختلاف ان وجد الحكم في ان وجوده من دون بقائه اصلا سلمنا
الاني ايضا لكن التعميم لكون التخصيص بالاني واخراج ما اشرنا اليه كما يظهر من كلامه فيه ما فيه ثم
ان الدليل الاول الذي استدل به هو عبارة عن ان الامتثال الاحتمالي غير كاف بل لا بد من الظن
به والخروج عن عهدة التكليف وليس هذا من الاستصحاب في شيء من الخصوصيات ولا خصوصية
بالشك الذي ذكره بل الشك باي نحو وقع في مقام الامتثال يضر ولا بد من دفعه باليقين او الظن
حتى يصدق في العرف انه اطاع وامتثل لان الاطاعة واجبة قطعا والمرجع فيه وفي معرفته وصدقه
الى العرف وهو الحكم فيه ثم انه معلوم ان هذا الشك في الامتثال مشترك بين التكاليف الثابتة ولو
فيما اجمالا واحتمالا لا ينبغي المقام الاستصحاب للامتثال والخروج عن العهدة من ارتكاب جميع الاحتمالات
التي يتوقف اختلال ذلك الاجمال والاحتمال بالخروج عن العهدة وصدق الامتثال ولهذا بعينه
ذكره صاحب المع في مقام اثبات حجية ظن المجتهد وخبر الواحد واعترض عليه الجيد بان اصل
البراءة يكفينا ويمنعنا عن العمل بالظن وكيف في المقام لم يتمسك باصالة البراءة بل اوجب تحصيل
الظن والعمل به وايضا هذا كما يصير دليلا لحجية استصحاب القوم وان فرض كونه في الاني لانه مع
الشك في البقاء واحتمال البقاء وعدم البقاء كما هو المفروض المسلم لم يمتثل التكليف ولم يحصل الظن
بالامتثال فلم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب ثم ان
ما ذكره في منع دلالة الاخبار على مطلوب القوم فقد عرفت فساده من ان الظاهر من
نزاعهم ليس الحكم الاني بل الذي يكون شيء يوجب اليقين بالبقاء لولا الشك الحاصل من تغير الحال
او العلة مع ان ما ذكره من القيد دعوى ظهوره محل تامل لان اليقين والشك لا يجتمعان معا
ابدا فلا يتحقق بينهما تعارض كيف فرضنا فالمراد اليقين السابق على حالة الشك او وقته والمفرد
المحلى باللام يفيد العموم كما حقق في محله والعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل كما حقق وذلك ايضا
ما يفيد الالف واللام حقيقة في الجنس لانه وضع للاشارة والتعريف فاذا دخل على اسم الجنس
لا جرم يكون معرفا للجنس فيصير معنى ما ورد في الاخبار ان جنس اليقين لا ينقض بجنس الشك
فاي موضع يتحقق الطبيعة يتحقق فيه عدم نقض اليقين بالشك ويؤيد الدلالة التاكيد بلفظ ابدا

ابدا في بعض تلك الروايات ويؤيده ايضا ورود هذا المضمون في مقام التعليل لعدم نقض الوضوء وعدم
نجاسة الثوب بالطاهر اذ لولا العموم لما ناسب التعليل ويؤيده ايضا حجية الاستصحاب عند الفقهاء
وظهور بناء الاحكام عند المتشرعة كما اشرنا اليه ويدل على ذلك ايضا ورود هذا المضمون في
اخبار اخر ظاهرة فيما ادعيناه من العموم مثل ما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن الباقر ع
ان امير المؤمنين ع علم اصحابه في مجلس واحد اربع مائة باب قال ع من كان على يقين فليمض
يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك ورواه خالي العلامة في البحار في باب من شك في شيء من
افعال عن الخصال مسندا عن الصادق ع عن امير المؤمنين ع هكذا على من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وذكر انه راى في رسالة قديمة مفردة فيها هذا الخبر
بطريقين صحيحين في احدهما البرقي مكان محمد بن عيسى وفي الاخر مثاله كما له عن القسم
بن يحيى عن جده عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله ع باختلاف ما في
يسيرة وفيها هكذا على من يقين فاصابه ما يشك فيه فليمض ... ورواه فيه عن تحف العقول ايضا
مرسلا ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن
صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا
غيره من اكابر المحدثين ره انتهى كلامه اعلى الله مقامه قلت وان لم يكن مثل هذا
الخبر صحيحا في اصطلاحهم الا انه معتبر عندهم وحجة لاعتضاده بالقرائن المفيدة لغلبة الظن
وانجباره بها منها ما ذكرهنا ومنها ما اشرنا اليه ومنها ما سنشير اليه بل المتاخرون ربما
يكتفون بادنى منه بمراتب كما لا يخفى على المطلع باحوالهم في كتبهم واستدلالهم وقد بينا
الكلام في تعليقتنا على رجال الميرزا مثل صاحب المدارك ومن وافقه من المتاخرين عند ربما
عملوا واحتجوا بغير طريقتهم اصلا وباب ثبوت الفقه لان الخبر الصحيح قلما يتحقق سيما في المعاملات
بعد التحقيق لا يكاد يسلم من معارض والاصل عندهم ... في غاية القوة بحيث لا يكاد يعاد
المرجحات المنصوصة ولذا انه لا يعتبر في مقام الترجيح والجمع ولذا قل ما يسلم حكم من
مناقشتهم وما رواه زرارة في الصحيح عن احدهما ع قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام ثنتين
الى ان قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر
ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الاحوال
فان قوله ع ولا ينقض الشك باليقين وقوله ولا يعتد بالشك في حال من الاحوال قرائن من حجية

لما ذكرنا

لما ذكرناه وما رواه زرارة ايضا في الصحيح قلت فان ظننت انه قد اصابه الى ان قال لا تعيد الصلوة
قلت لم قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
بالشك ابدا فان التعليل بلفظ كنت على يقين بصيغة الماضي والتفريع عليه بقوله فليس
ينبغي لك ظاهر فيما ذكرناه وما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح قال سال رجل ابا عبد الله ع وانا
حاضر اني اعير الذمي ثوبي الى ان قال ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه
وهو طاهر ولم تستيقن بنجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه فانه
في هذه الصحيحة حكاية نقض اليقين بالشك الى حين يدعي الظهور ثم اعلم يا اخي ان
الروايات ظاهرة في حجية الاستصحاب غير منحصرة فيما ذكرناه تركنا الذكر خوفا من التطويل
وظهر لك من مجموع ما ذكرت قوة كون الاستصحاب حجة مطلقا واعلم ايضا انه اذا استحال
موضع الحكم لا يجري فيه الاستصحاب مثل ان صار الكلب ملحا والعذرة دودا والميتة
ترابا والدهن النجس ترابا ومثل ان احترق الخبز فصار رمادا وكذلك الانتقال مثل ان
ينتقل دم الادمي الى القمل والبرغوث والبق وغير ذلك من نظائر ما ذكرنا في الموضعين
لان النجس هو الكلب والعذرة والميتة لا الملح والدود والتراب وقس على ما ذكر غيره
وتامل بعض المتاخرين في ذلك وليس بشيء ثم اعلم ان تغير الموضوع على اقسام منه ما
يعلم جريان الاستصحاب معه ومنه ما يظن الجريان ومنه ما يشك في الجريان ومنه ما
يظن العدم ومنه ما يجزم بالعدم والشك في موضع تعارض الاستصحاب باستصحاب آخر
يظهر من قاعدة اخرى كذلك والظن من جهة مصادمه ما هو اقوى منه او اضعف ولا بد
للمجتهد من ملاحظة ذلك والله تعالى هو العالم باحكامه ورسوله والائمة الطاهرون بالحق
صلوة الله عليهم اجمعين ٥ قد تم الرسالة والصلوة على خاتم الرسالة محمد والذين
جعل الله تبع اثره وقد كتبته على العجالة في حالة الكلالة والكلالة
فالحمد لله على اتمامه وانا العبد الاثم الجاني ابن
علي محمد رضا الجرفادقاني المحتد
بكليايكان في الاصفهان
٨٢ شهر ...

... ١٢٣٢ ...

كتبها ... الله ...

ويتلوه بعون الله رسالة في الاجماع

الثانية

اللهم وفقني لاتمامه بمحمد وآله ع

... شد
١٣٧١ ش

ش ۳

۱۲۷۲ / ۴ /

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: رساله در اجماع

مؤلف متن: محمد باقر بهبهانی بن محمد اکمل محشی

شارح .... مترجم .... خط محمدرضا گلپایگانی

تاریخ تحریر ۱۲۴۴ نوع خط نسخ خفی تعداد سطر ۲۵ سطر

جزء کتب اصول زبان عربی عدد اوراق ۱۲

طول ۲۰ عرض ۱۲ شماره عمومی ۱۹۶۳۲

وقفی مقام معظم رهبری آیت الله خامنه‌ای وقف
خریداری تاریخ خرداد ۱۳۷۲
خریداری

ملاحظات ۱۵/۴/۷۲

العباد بالله

هو الموفق

العباد بالله لم يكن الدين ذاهبا بالمرة فالفا مجهولا بالكلية وما يشير الى ذلك انه تتبع تفاصيف
الاحاديث حيث يظهر منها ان الائمة عليهم السلام حين ما القوا الى داود حكما في المسئلة يستوعبون جميع
احكام تلك المسئلة واطرافها بل كانوا يذكرون حكما او حكمين على وجه يظهر ان الراوي كان
يعرف الباقي وكان الرواة حين ما كانوا يسئلون ما كانوا جاهلين بالمرة بل كانوا عالمين من وجوه
الخ مستشكلين في جزو او جهتين والائمة عليهم السلام ما كانوا يستفصلون ويسئلون ان باقي الاحكام
المسئلة من اين عرفتم ومع ذلك نجد ان ذلك الراوي لم يرد في احكامها كما روى ما روى
مع انه لو كان روى الباقي لما اقتصر فيما روى ولكان للمشايخ يروون عنهم الباقي كما رووا
ما رووا بل كثيرا ما لم نجد من واحد من الرواة رواية في حكم شرعي اصلا ومع ذلك لا شك
في ذلك الحكم مثلا نجاسة المياه المضافة والمايعات بملاقات النجاسة وكذا جميع الاجسام
الا انه مع ذلك لم يرد في ذلك المفهوم حديث ظني فضلا عن القطع نعم ورد في قليل من
المواضع احاديث ظنية مع ان المايعات والاجسام من الكثرة بحيث لا تحصى والنجاسات ايضا
كثيرة ولم يرد انفعالها بكل نجاسة فضلا عن كل ملاقات وكل مقدار وايضا النجاسة
حكم لا طريق الى العقل والى لا غيره اليها الا الاخذ من الشرع ومع ذلك من الشرع لم يرد حديث
يدل ان النجاسة عبارة عن اي شيء مع انها يقينا عبارة عن احكام لا تعد وتكليفات لا تحصى كل منها
لا بد وان يجب اذا تحقق في موضع حكم او حكما تحقق الباقي البتة والاحكام والتكليفات مثل عدم
الصلوة في الثوب والبدن النجس في موضع السجود وعدم جواز الاكل والشرب والاكل ملاقيها
وشربه والاجتناب عن المسجد والقرآن وامثالها والكفن وثوب الطائف وبدنه وعدم
جواز الوضوء والغسل والتيمم بملاقيها وعدم جواز البيع والشرى على غير النهج المقرر وكذا
الحال في الملاقي ما يلاقيها وهكذا الى غير ذلك ومع ذلك الائمة نصوا بنجاسة من النجاسات
يثبت فيها جميع احكام النجاسة وتكليفاتها من جهة الخبر ولطريق الحديث بل وربما لم يرد في
النجاسات كثيرة لا تحصى سوى حديث ظني غير ظاهر الدلالة مع ان الحكم قطعي مثلا لم يرد في
نجاسة جميع ابوال ما لا يؤكل لحمه وتمام ادلتها سوى قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل
لحمه خاصة دون البدن وغسل ابوالها دون غيرها مع ظهور المسلمين يعلم الا وجوب غسل الثوب
الا دات مع ان هذا مقتضاه ليس الا كون الغسل واجبا لنفسه كالصوم والصلوة بان يكون على
تركه نفسه عقاب واين هذا من النجاسة التي لا وجوب فيها اصلا لان الغاسل قد من يكون لا يختر

وهذا في الاجماع لاكمل المومنين ابن البهبهاني نور الله مرقده

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نتوكل وبه نستعين بفضله

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين اعلم ان الرسول لما بعث فالرسالة

انما فبلغ ما انزل الله اليه في مدة ثلث وعشرين سنة انتشر كثير من احكام بين الامة وصارت

الانتشار كالشمس في اول ارتفاع النهار ولم يكن بيد كل مكلف دواة وقلم بل واحد من

المكلفين دواة وقلم حتى يكتب كل واحد من احكام الدين بل كانوا يكتفون بما ثبت في صدورهم

ما سمعوه من الرسول واطلعوا عليه وعلموه وانه منه بسبب التظافر والتسامع والشيوع الذريع

والتداول بينهم سيما فيما يعم به البلوى ولو اتفق ان احدهم اثبت مثل هذا الحكم في دفتر لم يكن

اعتماده ولا اعتماد الباقين على هذا الاثبات بل كانوا جازمين غير محتاجين اليه كما هو الحال

في زماننا من ضروريات الدين والمذهب فان الوجود في دفتر وعدمه على السوية ولو اتفق

ان احدا من غير امة الرسول ص اتفق على اتفاق امتنا فيما اتفقوا عليه لجزم بان هذا من الرسول

بعدما اطلع عليه انه ليس من احكام الجاهلية ولا الامم السابقة بل مغاير لها ثم انه بعد وفاته

بقي كثير من تلك الاحكام على ظهورها كما كان وصار ابهامها في محل عروض الشبهة بسبب

وقوع حوادث اقتضت ثم ان الائمة ع ادوا الى الشيعة حكم الخلافيات حتى الحكم الى

ان ظهر حكم كثير منها الى الشيعة الى ان صار حال الشيعة فيها حال امة الرسول ص وشيعتهم مع

كونهم من الكثرة بحيث ملأت الاقطار والامصار منهم لم يروا كلهم عن الرسول ص والائمة ع بل لم

يروي من كل الف منهم الا واحدا وذلك الواحد ايضا لم يرو جميع فقهه وشرعه بل روى قليلا ولذا

حصل فقهنا من مجموع روايات مجموعهم مع انه لا شك في ان كلا منهم كان متشرعا بالشرع وباحكامه

اللازمة على المكلفين بل لا شبهة في ان جميع ارباب الملل والنحل من الكفار والمسلمين هكذا

حالهم وليس لكل واحد دواة وقلم وقرطاس يكتب جميع ما اخذ عن نبيه وكان المدار غالبا على

ما ثبت في الضمائر ويرسخ في الحي الى ان يتصل به ابدا ويعلم بالتظافر والتسامع والامارات

والقرائن ولذلك اذا اتفق ارباب هذه الملل على امر بحيث يكون متميزا عن بعض الاغراض

غيرهم نجزم يقينا ان ذلك من دينهم وان لم نتصفح الرتب وان لم يكن لهم مصنف كما هو

الحال في الرسول والائمة ع بل وان لم نجد له اجوبة الآن مضبوطة اصلا كما هو الحال في

من المجتهدين والعاملين فانا اذا وجدنا تابعيهم والمريدين لهم المقلدين لهم اتفقوا على طريقة

امثال ذلك من غيرهم نجزم ان ذلك من مجتهدهم وعاملهم وحاكميهم ان اخبار كتبنا لو

بما لهم

هو الموفق

العياذ بالله لم يكن الدين ذاهبا بالمرة ثالفا مجهولا بالكلية ومما يشير الى ذلك ايضا تتبع تفاصيل

الاحاديث حيث يظهر منها ان الائمة ع حيث ما القوا الى راو حكما في المسئلة بين غيره جميع

احكام تلك المسئلة واطرافها بل كانوا يذكرون حكما وحكمين على وجه يظهر ان الراوي كان

يعرف الباقي وكان الرواة حين ما كانوا يسئلون ما كانوا جاهلين بالمرة بل كانوا عالمين من وجوه

الغير مستشكلين في جزء وجزئين والائمة ع ما كانوا يستفصلون ويسئلون ان باقي الاحكام

المسئلة من اين عرفته ومع ذلك نجد ان ذلك الراوي لم يرو باقي احكامها كما روى ما روى

مع انه لو كان روى الباقي لما اقتصر فيما روى ولكان للمشايخ يروون عنهم الباقي كما رووا

ما رووا بل كثيرا ما لم نجد من واحد من الرواة رواية في حكم شرعي اصلا ومع ذلك لا نجد

في ذلك الحكم خلافا مثلا نجاسة المياه المضافة والمايعات بملاقات النجاسة وكذا اجمع الاجسام

الرطبة الاانه مع ذلك لم يرد في ذلك المفهوم حديث ظني فضلا عن القطع نعم ورد في قليل من

المواضع احاديث ظنية مع ان المايعات والاجسام من الكثرة بحيث لا يحصى والنجاسات ايضا

كثيرة ولم يرد وانفعالها بكل نجاسة فضلا عن كل ملاقات وكل مقدار وايضا النجاسة

حكم لا طريق الى العقل والى لا غيره اليها الا الاخذ من الشرع ومع ذلك من الشرع لم يرد حديث

يدل ان النجاسة نحو اي شيء مع انها يقينا عبارة عن احكام لا تعد وتكليفات لا تحصى كل منها لازم

لانحو بحيث اذا تحقق في موضع حكم او حكما تحقق الباقي البتة والاحكام والتكليفات مثل عدم الجواز

الصلوة في الثوب والبدن النجس في موضع السجود وعدم جواز الاكل والشرب واكل ملاقيها

وشربه والاجتناب عن المسجد والقرآن وامثالها والكفن وثوب الطائف وبدنه وعدم

جواز الوضوء والغسل والتيمم بملاقيها وعدم جواز البيع والشرى على غير النهج المقرر وكذا

الحال في الملاقي لما يلاقيها وهكذا الى غير ذلك ومع ذلك الاكثار نوجد نجاسة من النجاسات

يثبت فيها جميع احكام النجاسة وتكليفاتها من جهة الخمر وبطريق الحديث بل وبما لم يرد في

النجاسات كثيرة لا تحصى سوى حديث ظني غير ظاهر الدلالة مع ان الحكم قطعي مثلا لم يرد في

نجاسة جميع ابوال ما لا يوكل لحمه وتمام افرادها سوى قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل

لحمه خاصة دون البدن وغسل ابوالها دون غيرها مع ظنية السند ليس مدلوله الا وجوب غسل الثوب

الا دلالة مع ان هذا مقتضاه ليس الا كون الغسل واجبا لنفسه كالصوم والصلوة بان يكون على

تركه نفسه عقاب واين هذا من النجاسة التي لا وجوب فيها اصلا لان الغاسل قد يكون صبيا لا تكليف

هو

له بالمخاطب بالغسل وهو صاحب الثوب حيث قال اغسل ثوبك بل الاحتياج بتحقق الغسل الى ازيد بما لا يحتاج
الى تأمل اصلا اذ لو وقع في الماء لتحقق الغسل ايضا مع ان الخطاب الى الرائي والحكم عام بالبديهة مع
ان وجوب الغسل للصلوة غير منحصر في انما النجاسة كما صرح به في المسالك وصلوات ما لا يؤكل لحمه يجب غسلها
وان كانت طاهرة مع ان القذر الذي ثبت حكم واحد من النجاسة وابين جميع الاحكام والتكليفات
وايضا معنى الغسل ليس الا ازالة الشيء بالماء مثل الريح والدهن او البول والغائط من دون تفاوت
اصلا في معنى الغسل مع انه ورد في بعض الاخبار الواردة في حكم الغسل في الثوب الحنزارة (?) الثوب بحذاء
الجسد فلاحظ وتأمل وقد عرفت ايضا ان الوارد هو الغسل الثوب لا غير فكيف يحكى
نفهم منه غسل الجسد وعرفنا ايضا ان الوارد هو غسل البول فقط فكيف نفهم منه الخرء والروث
وامثالهما من لفظ البول لا غير مع عدم اللزوم العقلي ولا العرفي بين المعنيين حتى مع انه المني
لو كان متحققا على عدم غسل الجسد وعدم غسل الروث ومثله وعلى القول بعدم الحجية فلا شبهة في الاشعار
بعدم غسلها واين هذا من القطع بخلاف ذلك ودعوى القطع نفهم وجوب غسلهما من جهة العرف
واللغة والدلالة اللفظية الوضعية لا من جهة الاجماع بالملازمة ولو فرض كون المسألة خلافية عند الشيعة
بان فريقا منهم يقولون بالاختصاص بالثوب والبول وفريقا منهم يقول بالتعدي الى الجسد وغيره و
الى الروث وغيره ويكون الدليل منحصرا في هذا الخبر لقلنا بان الحق مع الفريق الاول طرا وعلى الثاني
ان الثوب يدل على الجسد وغيره والبول يدل على الروث لحكمنا بخطائه وقطعنا بفساده كما انه يقطع (?)
البول ايضا لو كانت خلافية لحكمنا بعدم الدلالة اما على حسب ما اشرنا والعجب من هذا ان يدعي
احد فهم جميع النجاسات العينية والمتنجسات التي لا تحصى مما يدل على نجاسة واحدة مثلا ورد النهي
عن الوضوء بالماء القليل الذي لاقته [illegible] فيفهم ان جميع انواع النجاسات والمتنجسات داخل في
مفهوم العذرة لحصول العلم بمجرد الاطلاع على هذا النهي بان الماء ينفعل بكل نجاسة ومتنجس لعله
الحاصل من الاجماع بان جميع انواع النجاسات حالها واحد في الحكم المذكور فيفهم ان هذا داخل في
مفهوم العذرة ان مفهوم جميع العبادة مع ان كل جزء من اجزاء العبادة لا ربط له بهذا المعنى نفيا
وكذا الهيئة التركيبية بل هذا المعنى مسألة فقهية وحكم شرعي معلوم من دليل شرعي دال عليه
مع انه وقع اختلاف عظيم في حكم النجاسة مثل السرخ (?) بوقوعها في ماء البئر وغيره واجمع
ذلك انه اذا ادى ما يدل على جواز الوضوء بالماء الذي وقعت فيه فارة ميتة لفهم منه عدم انفعال
القليل بملاقاة النجاسة ومن المتنجسات اصلا فيدعي انه داخل في مفهوم الالفاظ مع انه يروى في

كثير من الاخبار

كثير من الاخبار الصحيحة ان اللبن الذي في ضرع الميتة حلال وورد جواز جعل [illegible] في حليب الميتة وغير ذلك
ولا يجوز ان الماء القليل ربما يكون انقى من اللبن فلا يكون الميتة متنجسة لان الماء القليل لا ينفعل الا
نعم ان السمن واللبن يحسبان في مثل العذرة قطعا واعجب من هذا انه يجزم مع ما يرد
من النهي عن الوضوء بالقليل من الماء في الماء العذرة وبين جواز الوضوء بالقليل الذي ماتت فيه فارة
تعارضا مع انه لا يصح في مقام الجمع بينهما ابقاء كل واحد منهما على حاله وجها من وجوه الجمع بان العذرة
نجس كما قاله المعصوم والفارة لا تنجس كما قاله المعصوم بل يجعل الجمع ما هو [illegible] لا الواحد منهما مثل [illegible]
من القائل بعدم الانفعال يغيرها عن غيره ويلتزم الخروج عن ظاهر كل واحد منهما مع
انه ليس بينهما تعارض اصلا ولولا اجماع المركب لقال بالفرق والفصل
بل لو اتفق وجود قائل بالفرق والفصل وان كان نادرا التزم بالفرق وقال بالفصل
ولجزم بعدم التعارض اصلا ويشنع على القائل بالتعارض ثم اعلم
ان الذي ذكرناه ليس مختصا بالمسائل التي ذكرناها بل لا يكاد توجد مسألة
من مسائل الفقه ومعرفتها من الاية والحديث الا بمعونة الاجماع وبهذا
المعنى صرح غير واحد من المحققين وعلى قياس المسائل الفقهية ما ورد من
الادعية والاعمال المستحبة فان جلها ورد بالامر الذي هو حقيقة في الوجوب عند الاكثر
ولو قيل بانه حقيقة في الطلب مع انه خلاف ما عليه الفقهاء والمحققون واهل العربية
فالطلب معنى والاستحباب معنى اخر مع انا نجزم بمجرد الاطلاع على الامر بتبادر الى ذهننا
معنى الاستحباب لا غير من دون ملاحظة القرينة ولا الاطلاع على المعارض بل
في الاكثر لم يرد معارض اصلا بل في كثير المقامات ورد بلفظ الوجوب والفرض وامثال
ذلك ومع ذلك يتبادر الى ذهننا معنى الاستحباب مع عدم ملاحظة معارض بل
عدم المعارض اصلا وربما كان المعارض في بعض المقامات العموم ومعلوم ان الخاص
مقدم فلا وجه للحمل على الاستحباب مع ان الحمل انما يكون بعد ملاحظة المعارض
ومعا ومنه واختار جمع الذي هو اقرب وان قلت لعل منشأ التعدي في المسائل
الذي ذكرت هو تنقيح المناط قلت هذا فاسد لانا لو فرضنا عدم تحقق الاجماع
لكان الامر كما ذكرنا قطعا مع انه لا يجوز التعدي ولا يمكن بل يتعين عدم التعدي ويتعين
بالنحو الذي ذكرنا اشرنا ولا ينكر هذا الا مكابر مع ان تنقيح المناط يتعين بحرم العبادة
بمعناه انه وجدنا مناط الحكم وعلته على سبيل العلم ووجدنا ان خصوصية المادة

ومثلها في العلة قطعا وكذا عدم وجود المانع وان فقدنا العلم القطع حتى لا يصير القياس
المنهي عنه بالعنوان اذ الفرق بينه وبين القياس هو العلم بحجية تنقيح المناط لسببية العلة انه
اذ احصل العلم او القطع بعدم بالعلة بالنهج المذكور ففي اي موضع وجدت هذه
وجد هذا الحكم بعدم تخلف المعلول عن العلة وغير خفي انا لا نعلم علة انفعال المضاف
ما هي وكذا علة نجاسة البول هكذا علة انفعال الثوب وكذا علة انفعال الماء القليل
او عدم انفعاله اذ العقل لا طريق له الى معرفة هذه الامور حتى ما ولا نظن العلة لعدم
تحقق دوران او ترديد مثلا مع انه مع الظن قياس حرام بل ولا يخطر بخاطرنا ان العلة
اي شيء يمكن ان يكون فضلا عن اليقين سيما بالنحو الذي ذكرنا وبالجملة لا نعرف ان المناط
ماذا فضلا عن ان يكون مكلفا منقحا ولا عبرة بظن فلا تخيل بل ولا نعرف بمفهوم انه
على ان العلة ما هو العقل ومعلوم انه لا بد لنا ان نرى ان من البول ان وقع في مجاري
من المياه للمعافاة يجب الجميع بان البول طاهر وكذا الصديد والنجاسة مضافا الى الاستنجا
الى غير ذلك وان المؤمن يجزي مع ان الانسان يكون منه الى غير ذلك من امثال ما ذكر ومعلوم
ان طريق معرفته من الشرع منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع والاستصحاب والقياس
ومعلوم انه لا يظهر من شيء من الادلة المذكورة اشارة الى العلة المذكورة بوجه
من الوجوه ثم انه مما يؤكد ما ذكرنا من كون البناء في الشرع والفقه على الاجماع على انه
مشايخ ثقاتنا لم يذكروا في كتبهم جميع الاحاديث الواردة في فقه الشيعة وفقههم
فقههم فلا يكون مصورا في الاحاديث القليلة التي يدونها بل المجمد دون الثلثة
لا بد وكل واحد منهم جميع فقههم وشرعهم سيما الكليني ولا يجوز ان يكون شرعية
وفقهية منحصرا في احاديث الكافي لانه يظهر منه شطر من مذهب الشيعة وفقههم
فلا يجوز عليه انه لا يعتقد بالفقه الذي يظهر علينا من احاديث تهذيب وغيره
وغيرها سيما وكثيرا ما والعلامة الذي يجزم بانه خاص ولا يروي مخصص في المخصص
الكتب المتأخرة عنه ولا يمضي انه كان يعمل بعموم العام المذكور ولا يعمل بمخصصه وكذا الحال
بالقياس الى سائر الاخبار المتعارضة وربما لم يذكر المعارض مع ان العمل على ما هو
مستفاد من مجموع المتعارضين فاذا كان شأنهم كذلك فما ظنك بحال الرواة واصحاب
الاصول مع ان منهم من لم يرو من الفقه عشرا من اعشاره مع ان راوي العام في الاكثر
غير راوي الخاص من المتعارضين بل كثيرا ما يكون راوي العام من اصحاب الصادقين

وراوي الخاص

وراوي الخاص من اصحاب الرضا والجواد عم ومن بعدهما او بالعكس وكذا الحال في المطلق والمقيد
وغير ذلك وربما يحصل الظن ان اكثر اختلاف الاخبار من هذه الجهة مع ان تأخير البيان
عن وقت الحاجة غير جائز قطعا وكون هذه الاحاديث واردة في غير مورد وقت الحاجة بعيد جدا
مع ان بعد وقت الحاجة لو كان الراوي مطلعا على البيان لكان يذكر كما ذكر العام وغيره والبناء
على ان في جميع هذه المقامات كانت القرينة موجودة وفقدت بحيث يكون بعيدا جدا مضافا
الى اصالة العدم وبالجملة لعل حالهم كحال اهل هذه الازمان من جهة معرفتهم بكثير من الاحكام
ولذا كانوا يجمعون كثيرا من الاحاديث والاحكام بمعونة ما كانوا يعرفونه من الخارج مما يؤيد ما
ذكرنا اتفاق الشيعة على حجية الاجماع واعتمادهم عليه وان الائمة عم كانوا يردون بذلك الى غير
ذلك مما يظهر منه تحقق الاجماع وكونه حجة كما ستعرف **فصل** قد ظهر من جملة ما ذكرنا
مما سبق ان كثيرا من الاحكام كانت ظاهرة غاية الظهور في عهد الرسول صلعم وكثيرا منها صار
كذلك في عهد الائمة وبقي الظهور ان على حالها فيسمى الاول ضروري الدين والثاني
ضروري المذهب لحصول القطع بالحكم من دون حاجة الى دليل كان ضروري العقل
والاذهان مختلفة فيها وربما كان الحكم ضروريا من اول الامر ثم عرض الخفاء بسبب الحوادث
وصار نظريا وربما كان الامر بالعكس والاشخاص ايضا متفاوتة في ذلك فربما كان الحكم ضروريا
عند شخص نظريا عند آخر والضروري الذي صار نظريا ربما يكون المجتهد استعلامه
من اتفاق جميع المسلمين فيسمى باجماع المسلمين ومن اتفاق جميع الشيعة فيسمى اجماع الشيعة
وربما يحصل العلم من اتفاق الفقهاء فقط فيسمى اجماعا الاجماع ايضا وربما يسمى بالاتفاق
القرآن وعلى اي حال حال المجتهد حال من اشرنا اليه حاله اي الحق ارجح من امة الرسول صلعم
الذي هو مع اتفاق امته على طريقة غير طريقة الامم السابقة وكذا حال من يروي ابا بكر
خليفة او خليفة النبي وكذا حال من يروي تبحر مجتهد او عالم اتفق على مجهب اشرنا والاجماع
ايضا مثل الضرورة يختلف باختلاف الازمنة ومما يتفاوت الاشخاص فيه
فربما كان في الزمن الاول امكن العلم للمجتهدين او لبعض منهم وادعى الاجماع وهذا
هو الاجماع المنقول بخبر الواحد وربما كان في الزمن الآخر حصل الاتفاق وصار اجماعا
مثل حرمة القياس واستحباب ... وحرمة ... شهر رمضان وتكبير العيدين
وغير ذلك ورأى بعض فقهائنا ... بالاجماع ولا ... وربما يكون الاجماع

هو

ولا يتأمل فيه فيتم العلم بالاجماع وربما يحصل من اتفاق الكل وربما يحصل من اتفاق الاكثر
مثل الاجماع على حجية القياس واستحباب دعاء الهلال وطهارة الحديد وطهارة اهل الكتاب
الى غير ذلك وليس هذا الا بمعونة القرينة مثلا مثل ملاحظة الاخبار وان الحكم مما يعم
به البلوى فلو كان الحديد والكتابي نجسا لشاع وذاع لاتفقا العادة بذلك مع علمنا
الالمينان بان المسلمين في الاعصار والامصاد ماكانوا يتنزهون ولا يغتسلون بل
يتعاطون ويباشرون من دون تامل ولو كانوا يتاملون ويجتنبون لاشتهر اشتهار
التمسح وغير ذلك من القرائن وربما يكون الاجماع اخفى مما ذكر ومع ذلك قطعي عند المجتهد
مثل ان الاب يمنع الجد من الميراث وان ورد في كثير من الاخبار يعطي السدس وقال بعض
الفقهاء يعطي بعنوان الوجوب وايضا وقد عرفت ان الاجماع فيه بسيط مثل
هذه الاجماعات ومنه مركب مثل ما اشرنا اليه في انفعال ماء القليل وايضا ربما كان الحكم
ضروريا في وقت واجماعيا في وقت ولا هذا ولا ذاك في وقت آخر وربما يكون ضروريا
بالنسبة الى شخص واجماعيا عند شخص ولا هذا ولا ذاك عند آخر ولعل حرمة القياس
كذلك فانه عندنا مما ضروريا وان كان يقول ابن جنيد بحجيته وربما يكون عند بعض المتقدمين
اجماعيا وايضا ربما يكون شخص واحد يختلف الحال في حكم واحد من الاشخاص
فيحكم باجماعيا عنده او ضروريا ولا هذا ولا ذاك وسيجيء تمام الكلام انشاء الله تعالى
فصل قد عرفت ان الضروري والاجماع الحاصل دليل بل القطع حاصل من
دون ملاحظة شيء من دون استنادها الى امر وان كان اصل الحصول من التطابق
والتسامع الذي اوصل الى هذا الحد كالعلم بوجود مكة والهند فانه الان ضروري
وان كان حاصلا من التظافر والتسامع اما الاجماع فهو من قبيل الاستدلال بالنص
المتواتر من الامام السابق على الامام اللاحق وامثال ذلك والاستناد
فيه على مجرد الوفاق الكاشف عن رأي المعصوم ع اذا كان بنفسه كاشفا قطعا
او بمعونة القرينة وايضا الا العالم بالضروري حاله حال الذين ولدوا في اتفاقات
امة على طريقة وحال من يرى اتفاق اهل مذهب واتفاق بعض مجتهد كالشرائع
وايضا الضروري ليس مما يتعلق بالاجتهاد او تقليد بل الكل فيه على السوية بخلاف
الاجماع وايضا ضروري الدين منكره خارج عن الايمان واما الاجماع فمنكر حجيته كافر

ان كان

ان كان اجماع المسلمين وخارج عن الايمان ان كان اجماع الشيعة لان الاجماع عندنا هو
الاتفاق الذي يكشف عن حكم المعصوم ع وقوله بعنوان القطع بعد معرفته وعرفه
تحققه منكره يكون منكر حجية قول الرسول ص والائمة عليهم السلام فلا حاجة الى الاستدلال
على كون الاجماع بهذا المعنى حجة بل لا وجه له بل دليله بعينه هو دليل اثبات الرسالة
والامامة فما يتفوه بعض بان الاجماع ليس بحجة فالكلام ناش من جهلهم بمعنى الاجماع او
توهم ان المراد من الاجماع هو الاجماع المصطلح عليه عند اهل السنة وهو اتفاق كل
الامة من حيث هو اتفاق الكل مع ان هذا ايضا لو تحقق لا شك في حجيته من جهة
دخول المعصوم من جملتهم لا من الجهات التي هم ذكروها وربما يتوهم ان القول بحجيته يستلزم
القول بحقيقة خلافة ابي بكر وربما يقولون هذا بلسانهم ولعل هذا الامر من فرط
جهلهم وعدم تميزهم وربما توهم ان الاجماع من مخترعات العامة وبدعهم
وان المجتهدين شيعهم في ذلك جهلا منهم بانه من بدعهم واما استحسانا منهم ونسب
الى الشيعة الى القول بان الحجة وما يجوز التمسك به ليس الا القرآن والحديث
خاصة ويحكم بعدم جواز الحكم بغير ما هو مفهوم متون الآية والحديث وفيه ما عرفت
من ان انكار حجية الاجماع كفر وخروج عن الايمان وان اراد عدم تحقق الاجماع ففيه
انه كيف لا ينظر الى الكليني في تعويله على الاجماع بل صرح فيه بانه لا يجوز
العمل بالاخبار التي صرح بانها صحيحة بسبب انها مخالفة للاجماع ونقل فيه ايضا
عن الفضل بن شاذان كونه قائلا بالاجماع واما فقهاؤنا الذين بعد الفضل بن شاذان
والكليني فكتبهم الفقهية والاستدلالية والاصولية والاخبارية ايضا مملوة
عن الاجماع والتمسك به ونسبوا الخلاف فيهما الى العامة والعامة ايضا في كتبهم
نسبوا الى الشيعة انفاقهم عليهما وعلى امكان التحقق وامكان العلم وان الخلاف في
الامور المذكورة منحصر في العامة بل لو تتبعت كتب المتكلمين والفقهاء من اصحاب
الائمة ع لوجدت ان التمسك بالاجماع ليس من مخترعات الفضل بن شاذان
والكليني ومن بعدهما من فقهائنا بل فقهاؤنا هؤلاء ايضا طريقتهم التمسك به وكان
يظهر لك حقيقة ما نسبوا العامة والخاصة الى الشيعة بل وجدنا من الائمة عليهم السلام
ايضا التمسك به في مقام الارشاد فلاحظ جدا بل لو تاملت فيما ذكرناه سابقا لم يبق

لا شبهة وريبة اصلا على ان كل ما انكر الاجماع ان طريقته غير مخالفة للطريقة
التمسك به ونرى ايضا انه منكر باللسان ومن العجائب انهم مع ذلك ينسبون
اعاظم الشيعة ورؤسائهم وفقهائهم ومحدثيهم في قولهم بالاجماع الى البدعة ومتابعة
العامة ومخالفة طريقتهم مع انهم قطب الشيعة ورؤسائهم والمروجون لمذهبهم
والمؤسسون والمجددون له على راس   والمعززون وهم المتكفلون لايتام
الشيعة المنقطعين عن امامهم وهم الحافظون لدينهم وهم الوسائط بيننا وبين الائمة
وهم الحجة علينا بعدهم والائمة ع حجة لهم عليهم وهم المقاربون لعهد الائمة ع و
الشاهدون بالابرام الغائب الى غير ذلك مما ورد في شانهم وتحقق بينهم مع انهم
اذا كانوا يخترعون ويتابعون للعامة وكيف يثقون باحاديثهم ويعتمدون على
نقولاتهم وغير ذلك مما هم محتاجون اليه ومما ينبه على حجية الاجماع انا نشاهد بالعيان
ان الاحكام على ثلثة اقسام منها بديهي يحكم بكفر منكره وقتله ومنها نظري
ظني وهذا في غاية الكثرة ومنها ما خرج من حد الظن ووصل الى العلم لكن لم يصل
الى حد البداهة ولا يحكم بكفر منكره وقتله ولا يمكن ان يكون مستند الاقسام الثلثة
هو الاية والاخبار لان الاية ظني الدلالة وان كان قطعية المتن واما الاخبار فاما
ظنية السند او ظنية المتن او ظنية الدلالة او ظنية من جهة التعارض وعدم
ذلك على سبيل منع الخلو والا ففي الغالب يجتمع الحكم بوجهات الاحتمالات ومع حصول
العلم منه في غاية الكثرة كما فصلنا بعض التفصيل في رسالتنا في الاخبار والاجتهاد
هذا ومعلوم ان اليقين لا يحصل من الظن انا كثيرا ما نرى ان حكم الظني ادلته من الاية
والاخبار الكثيرة الظاهرة الدلالة مثل وجوب صلوة الجمعة ونظائرها ونرى الحكم القطعي ليس له
الا خبر واحد ومع ذلك غير ظاهر الدلالة مثل نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه ومثل هذا ايضا
في غاية الكثرة بل وكثيرا ما نرى الحكم القطعي لم يرد فيه اية وخبر اصلا مثل نجاسة روث
ما لا يؤكل لحمه وانفعال المياه المضافة وجميع المايعات الى غير ذلك وهذا ايضا في
غاية الكثرة ومما ينبه ايضا انا نرى العوام بل والكفار ايضا يقطعون بكثير من الاحكام ويحكم بكفرهم
وقتلهم لو انكروا ومعلوم انه لا طريق لهم الى الاثبات من الاية والاخبار وتقليد المجتهد لا يفيد
ازيد من الظن كما هو معلوم فكيف يورث البداهة ويكفر المنكر مع انا نشاهدهم انهم لا

يقلدون

لا يقلدون في امثال هذه الاحكام احدا بل ولو قال المجتهد ان ذلك ليس كذلك لا يقبلون قوله
قطعا وينكرون عليه اشد الانكار ومما ينبه ايضا انه كما ان خبر الواحد يحتمل الصدق و
الكذب فاذا انضم اليه خبر اخر يتقوى جانب الصدق ويضعف جانب الكذب
وهكذا كلما انضم اليه خبر اخر يتقوى صدقه ويضعف كذبه الى ان يصل الى
حد العلم ويسمى بالمتواتر وكذا الحال في الاجماع فان فتوى الفقيه العادل
يحتمل الصدق والخطاء فاذا انضم اليه فتوى فقيه عادل اخر يتقوى جانب الصواب
ويضعف جانب الخطاء وهكذا كلما انضم اليها فتوى فقيه يتقوى صوابيتها ويضعف
خطائها الى ان يصل الى حد العلم ويزيد الفتوى على الخبر انا نرى الفقهاء مختلفين
في الفهم والمذاق والمشرب في درك الاحكام واستنباطهم وتاملهم وتاسيسها
غاية الاختلاف ومع ذلك كلهم متفقون على حرمة تقليد المجتهد لمجتهد اخر
ومع ذلك يوجبون على المجتهد بذل تمام جهده واستفراغ وسعه في فهم الحكم بعد مراعات
شرايط الفهم والاجتهاد ويامرون ويجددون بل اكثرهم الزموا تجديد
النظر واعادة الاستفراغ في كل وقت يريدون ان يفتوا ولذا ارتفع من كل واحد
واحد منهم اختلاف كثير في الفتوى ومخالفة متعددة في الحكم في كتبهم فضلا عن
الخارج وفضلا عن الاختلاف الشديد الذي حصل بينهم واذا كانوا مع هذه
الحالة اتفقوا على مسألة لم يبق للتامل مجال في كون ما افتى به حقا وصوابا وامرا من امامهم
وسيما اذا كان مما يعم به البلوى وسيما اذا انضم الى ذلك جميع ما اشرنا اليه سابقا و
خصوصا بعد ما انضم اليه ما سنذكر مثل قولهم خذ ما المجمع عليه بين اصحابك فان المجمع
عليه لا ريب فيه اذ فيه تنبيه واضح على حجية المجمع عليه لما فيه من التعليل بعلة
عقلية ظاهرة لا شرعية تعبدية حتى يقال لعله مخصوص بالخبر المجمع عليه مضافا الى ان
العلة المنصوصة حجة كما هو الحق ويدل عليه فهم العرف مع ان تعليق الحكم على الوصف
مشعر بالعلية فيظهر ان علة عدم الريب هو الاجماع مع ان الاجماع كما شئت قول المعصوم
ع وهو حجة فلا يشترط ذكره بعد ما تحقق العلم فتامل ومثل ما ورد من لزوم
الجماعة وحرمة الفرقة عنها ومثل ما ورد في شأن المستضعفين من الاخبار المتعددة
انهم اخذوا بما اتفق عليه المسلمون ومثل ما ورد في الكثرة من انها ما تنبئ من

الادلة الكلامية من انه لابد في كل عصر من امام يحفظ الشرع ويحفظ الناس من
الضلال ومقتضى ظاهر هذا ان الامة والشيعة اذا اتفقوا على شيء ولم يظهر من الامام
مانع اصلا يكون حقا لامحالة لا ومثل ما ورد من انه لاتزال الطائفة من امتي على الحق الى غير
ذلك من المؤيدات مثل ما ورد في زيارة الجامعة من قوله عم اعلنتم دعوته وبينتم
فرائضه واقمتم حدوده ونشرتم شرايع احكامه فتم والاجماع في غاية الوضوح ولاحاجة
الى الاثبات بل غاية ما يتحقق الغفلة عن الغافلين لا الفقهاء ولهذا يثبتون حجية
الاخبار وغيرها بالاجماع الا انهم يثبتون اليقينيات بالخبر ومثله من الظنيات
لكن لما كان اذهان المنكرين للاجماع مائلة الى الظنيات ومتنفرة وباعدة عن اليقينيات
بحيث انهم لا يعتمدون على اليقيني حتى يدل على اعتباره خبر ظني ولو كان ضعيفا
ايدنا بالمؤيدات المذكورة للمسلم ونحوهم فان قلت لعل المنكرين لا ينكرون
الضروري والاجماع المرادف له بل ينكرون الاجماع النظري والاجماعات التي
استدلوا بها تكون ضروري الدين او المذهب قلت اولا لاشك فان
الاجماعات التي استدلوا بها لم تصل الى حد البديهي وليس فيها احكام البديهي
من كفر المنكر وتقليده ومعرفة العوام مثلا اباها و[illegible] عدم تالي التقليد فيها
وغير ذلك مع انك قد عرفت تحقق الحكم القطعي الذي لم يصل الى حد البداهة
وليس ماخوذا من الخبر المتواتر الذي دلالته قطعية من غير جهة الاجماع وان
فرض خبر متواتر قطعي الدلالة وثانيا انهم وجدناهم القول باختفاء طريق فهم الحكم من
الكتاب والحديث حتى اني اوردت على بعضهم بانك لم تقول في نجاسة روث الخنزير
والسنور وامثالهما مع انه لم يرد فيهما خبر صحيح وكذا انفعال المايعات فربما
لم اسمع جوابا وربما كانوا يقولون بفهم نجاستها من الحديث الدال على وجوب غسل الثوب
من ابوال ما لا يؤكل لحمه ما قول الروث ليس بمعنى البول لامطابقة ولا تضمنا ولا
التزاما فكيف يفهم منه بل كيف لا نفهم نجاسة الابوال منه بل فضلا عن الارواث
لان وجوب الغسل ليس معناه انه يد من انه لو لم تغسل لعوقب الى غير ذلك مما مرت
الاشارة اليه وبالجملة هؤلاء يعرفون العلوم اللغوية بحسب اللغة والعرف في
فهم الاية والحديث وفي الموضع الذي لم يتحقق فيه الاجماع لا يتعدون عن المعاني

العربية مقدار شعرة واقل من شعرة ولو تعدى احد لبادروا بالتشنيع عليه
بالخروج عن النص والعمل بالقياس وفي موضع وقع الاجماع يتعدون عن لفظ
الارض مثلا الى معنى بل والسماوات التي لا تحصى كما عرفت في فهمهم النجاسة
الشرعية للاوراث من لفظ اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وغير ذلك وربما
يرون الفقهاء يرجعون الى اللغة والعرف في الفاظ الحديث وموضوعات
الحكم الشرعي فيتوهمون ان اللغة والعرف حجة في نفس الحكم الشرعي ايضا ولا
يفرقون بين المقامين ولا يدرون ان الحكم الشرعي لا يعرف الا من جهة
الشارع ولا طريق الى معرفته الا قول الشارع او فعله او تقريره ولا يثبت شيء
من ذلك الا من الاية والحديث او الاجماع او الاستصحاب يعني الادلة
المجمع عليها ولا يعرفون بغير الاية والحديث ولا يدرون ان العرف واللغة ليسا باية ولا
حديث نعم يرجع في الفاظ الاية والحديث اليهما بحسب المعنى العرفي لا معنى اخر واما
نفس الاحكام وموضوعاتها اذا كانت عبارة فهي توقيفية موقوفة على بيان الشرع
وصيغة الشارع لا غير ومعلوم ان النجاسة الشرعية من جملة نفس الحكم الشرعي
لانها من الاحكام الوضعية الشرعية كما لا يخفى وثالثا انهم يتمسكون في ابطال
الاجماع بالمشكوك والمغالطات وهي واردة على المعنى رأي ايضا من دون تفاوت
اصلا وان كانت شبهات في مقابل البديهة كما صرح به المحققون الفطنون الاذكياء
في موضعه فلاحظ فصل في المغالطات والمشكوك منها ان العلم
بمذهب كل واحد من فقهاء الاسلام او الايمان محال عادة لتشتتهم وانتشارهم
وفيه انا نعرف لا بعنوان الجزم ان جميع فقهاء الاسلام مذهبهم وجوب الصلوة
الخمس وغير ذلك من الضروريات وحتى تشتتهم في اقطار العالم فاذا كان مع
هذا التشتت حصل العلم ووصل الى حد البداهة وقبل الوصول الى حد البداهة
بطريق اولى فان درجة البداهة بعد درجة العلم والقطع على انه لا اقل من
النادر مع انك قد عرفت حصول العلم الذي لم يصل الى البداهة ومنها انه اذا
كان الشارع ظاهرا فاي حاجة الى الاجماع بل العادة انهم كانوا ياخذون الحكم
منه لا من الاجماع وان كان غائبا فلا يمكن العلم به وهذا جار في النص ونحوه

وجوابه معلوم مما سبق من انهم في عهد الشارع كانوا اخذوا الحكم منه فلا شك فظهر منه
ظهور الشمس لكون كل واحد من الامة او الشيعة ما كان يذهب عند الشارع
ويسمع الحكم منه شفاها وعينا لكل واحد واحد من الاحكام الشرعية التي
لا تحصى وخصوصا انهم كانوا متشتتين في الاقطار بعيدين من الشارع وخصوصا انه
كان يحدث انا فانا ويتجدد بعد وقت امور ولا بد لهم من معرفتها وانهم عند وصولهم
الى الشارع كما كانوا ياخذون جميع ما يحتاجون اليه بعد المفارقة لما كان يعرض
لهم من الاحوال والاشكالات وجميع ما ذكرنا قطعي لمن تتبع وتامل في احوالهم بل
كانوا ياخذون الحكم ممن كان وصل اليهم وكانوا ياخذون ما كانوا يقطعون
انه من الشرع اما بالظاهر او بالقطع على ما بينا ومنها ان حكم كل واحد واحد من
الامة او الشيعة يجوز ان يكون خطا فكذا المجموع لانه نفس الاحاد وهذه شبهة
من انكر حصول العلم من التواتر والخبر الواحد المحفوف بالقراين المفيدة للقطع
وينبغي حصوله من ضروري الدين ايضا وقد مر التنبيه عليها وعلى فسادها وان
الفساد في الاجماع اظهر ومنها ان الشارع لو كان معلوما بنفسه فقوله حجة فاي حاجة
الى الاجماع والا فكيف يمكن الاطلاع على قول من لم يعرف بشخصه وهذا ايضا
جار في الضروري ويلك كالسوابق وجوابه معلوم مما سبق وبالجملة حصول العلم
الوجداني بانه في طرف الشيعة على حسب ما اشرنا شايع ذايع متداول عند جميع
الامم وطوائف العالم حتى النساء والصبيان فانهم يحكمون ويجزمون بان
ايماننا ونبينا شرعنا على ذلك بالبديهة واحكامنا على ثلثة اقسام بلا خفاء
مع ان العلم الاجمالي بكون جميع اهل الوصول مذهبهم كذا لا مانع منه بل غير عزيز
تحصيل العلم التفصيلي من الاجمال وهذه الشبهة شبهة من انكر حصول العلم بالا
الاستدلال لانا قد قال اظهر الطرق هو الشكل الاول مع انه مستلزم للمصادرة او
الدور فانك ان لم تعلم ان الانسان مثلا جسم فكيف تعلم ان كل حيوان جسم و
بالجملة شبهات المنكرين ليست الا شبهات السوفسطائية التي اوردت على نفي
حصول العلم مطلقا او نوع خاص منه المحصورة ذلك وهي معروفة وكونها شبها غير
خفي على المطلع المتأمل بل غالبا وجدنا من امثال هؤلاء في مقام ردهم على المجتهدين

هو انتفى

هو انشأ هذه الشبهات فيا عجبا كيف استحسن طبعهم جميع شبهات السوفسطائيين
منها ان الاجماع وقع الخلاف في حجيته وطريقة حجيته منهم من يقول هو كذا فحجيته لكذا
ومنهم من يقول بخلاف ذلك ويطعن في حجة الاول ويختار دليلا آخر وطريقة اخرى
وكيف يكون مثل هذا التنازع فيه حجة وفيه ان الشيعة اتفقوا على حجية الاجماع او انه
اذا اتفق الامة او الشيعة بحيث يحصل العلم بقول الشارع ورأيه تكون حجة قطعا نعم
وقع خلاف نادر في ان المعتبر هو العلم بكون قول المعصوم في جملة الاقوال او يكفي العلم
برأيه وان منشأ حصول العلم ماذا واين هذا من الخبر الواحد مع النزاع العظيم من
قدماء الشيعة ومتأخريهم في نفس الحجية وفي دليل الحجية وايضا الفقه من اوله الى اخره خلافي
بل في كثير منه خلافات كثيرة وكذا فهم الفقهاء مختلف في الايات والاخبار فيلزم ان
لا تكون حجة والاصول الدينية كلها خلافات بل المعقولات ايضا بل وقع الخلاف في تحقق
نفس العلم فانكر من انكره بشبهة هي اقوى من شبهاتكم بمراتب شتى فهنا ووقع في
ضروريات الدين ايضا بان يقول واحد هذا ضروري الدين ومنكره يكون الاخر
فالشبهة واردة في ضروري الدين ايضا فتامل ومنها ان الاجماعات التي
ادعوا وجدنا في كثير منها المخالف من الفقهاء فظهر انه ليس باجماع وفيما لم نجد
لعله ايضا يكون كذلك وهذه الشبهة في غاية السخافة من وجوه الاول ان
ما ذكرت لا ينكره الا في الاجماع المنقول بخبر الواحد خاصة وكلامنا ليس فيه لانه
ظني قطعا وحجيته محل الخلاف والكلام فيه سيجيء الثاني ان بناء الشبهة
على الخلط والاشتباه وعدم التميز بين اجماع الشيعة واهل السنة فان اجماعهم
هو اتفاق الكل من حيث انه اتفاق الكل واما اجماعنا فلا يضره وجود
المخالف قطعا وثانيا اما على ما اخترناه موافقا للمشهور ومنا فلان المناط
هو حصول اليقين بقول المعصوم ع او رأيه وهو يحصل قطعا من الاتفاق مع
بمعونة القراين او بغير معونتها ايضا كما هو الحال في المتواتر فانه يحصل القطع
منها وان عارضه خبر او خبران او ثلثة وبالجملة يتحقق التعارض بين المتواتر
وغيره جائز قطعا وفاقا لكونه لايقا ومن فطرح ادلة وقد صرح المحققون
بذلك بل القراين من المتواترات قطعا وقد صار منه كثير من الاخبار الاحاد

مشاهدة وعيانا وهذا لا ينافي خروج القرآن عن المتواتر وحصول احتمال كون
الآية التي تعارض تلك الاخبار ليس من الله تعالى فاذا كان المتواتر بل وغيرها
من القطعيات لا ينافيها وجود مخالف ظني او غير ظني فكذلك الحال اذا حصل
العلم من الاجماع اذا عرفت انه نظير المتواتر فلا مانع من حصول العلم وان كان
فقيه او فقيهان بل واكثر من ذلك اذا كان هناك قرينة بانضمامها يحصل
القطع ومما يتفرع على ما ذكرنا انا نقطع بحرمة القياس وان خالف ابن الجنيد بل وان
شاركه في المخالفة غيره وكذا نقطع بعدم وجوب قراءة دعاء الهلال شهر رمضان
وان خالف ابن ابي عقيل وكذا القطع بعدم كون شهر رمضان بالعدد وان
خالف الصدوق وبالغ غاية المبالغة ورد انفسه غيره الى غير ذلك من احكام كثيرة
لا يخفى يظهر على من تتبع وتامل وهذا على ما اخترناه واما على ما اختاره غيرنا
فان خروج معلوم النسب غير مضر قطعا وان تعدد وكثر كما لا يخفى بل على من
المطلع على دليله وقوله مع ان المخالف ربما يكون متاخرا عن الاجماع او متقدما
غافلا عن تحقق الاجماع وغير معتقد جاء في كثير من المواضع من دليل انكر الامر
فتامل الثالث انك اذا اردت انه لم يحصل لمدعيه القطع البتة فغلط واضح اذ لا
مانع من حصول القطع له وان عدم الحصول لنا لا يستلزم عدم الحصول له بالبديهة
بل الظاهر حصوله بل الجزم به لكن لانهم لا يكذبون جزما ولا يدلسون قطعا نعلم ذلك
من حالهم نعم لا يلزم من ذلك ان يكون قطعهم موافقا للواقع نعم الظاهر تماوجه
كلامهم من ان مرادهم الشهرة او الاجماع مع الرواية او غير ذلك نعم فاسد قطعا فظهر
وجهه وان اردت انه اذا حصل العلم لنا يجوز ان هذا العلم لا اصل له بنا على انه ربما
يحصل لهم العلم ورأينا انه لا اصل له فيه بعد ما عرفت بان علمهم لا اصل له فيه بعد
ما عرفت فاسد قطعا اذ ما ذكرت شبهة سوفسطائية اجرى يقولون العلم
ليس مستحققا لان العلماء والعقلاء يناقض بعضهم بعضا وكل من يدعي العلم
والتناقض محال بل الانسان الواحد ربما يعلم ويزول بعد العلم وربما يجزم بخلاف جزمه
فكيف يحصل الجزم يجوز ان يكون من قبيل ذلك ورفع هذه الشبهة عن السوفسطائية
محال الا ان يضرب حتى يوجع الضرب او يحرق ويعترف به العلم به وان اردت ان احتمال

يستفاد

يستفاد من الاعتبار واما العدم حصول الظن بسبب ذلك ففيه مضافا الى انه مكابرة ان
ادلة الظنية والامارات المعتبرة كلها وقعت فيها اشد واكثر مما وقع في الاجماع
المنقول بخبر الواحد فان العام استعمل في الخاص حتى اشتهر انه ما من عام الا وقد خص
منه ومع ذلك يحمل على العموم ويصير كذلك واحاديثنا اجلها الاماثل ومنها ولذا جمعا
بينها وبين المعارض ومع ذلك ظاهرها حجة وايضا بعض المشايخ والرواة قد اكثر
من الاشتباه في متن الرواية وضبطها وكثير منهم وقع كثير من ذلك منه كما لا يخفى على المطلع
وايضا بعض اللغويين قد كثر منه الاشتباه كصاحب القاموس وكذلك الحال في النحوي وغيرهم
وايضا كثيرا ما يحصل الاذهان تغيير الفهم لغير ذلك مع انك قد عرفت ان وجود مجرد الخلاف
لا يضر اصلا وليس امارة الخطا نعم وقع نادرا ان بعضا ادعى الاجماع على الشيء وبعضا
ادعى على خلافه وبعضا يدعي الاجماع ويخالف هو وبعضا يدعي الاجماع وهو يدعي
الاجماع على خلافه وهذا على ما قيل لكن الاول نادر والثاني اندر ولو ثبت تحققه
ووقع مثل هذه الخلافات في الامور التي اشرنا اليها اكثر واكثر مثلا جمع من اللغويين
يقولون ان الصعيد وجه الارض وجمع آخر يقولون هو التراب الخالص الى غير ذلك مما
لا يحصى كثرة وايضا الشيخ كثيرا ما يروي الرواية بنحو والكليني يروي تلك الرواية بنحو يخالفه
ويعارضه وكذلك الصدوق وغيرهما وغير ذلك مما لا يحصى كثرة وايضا كثيرا ما يظهر لنا انه
احاديث كثيرة موضوعة او موهومة الى غير ذلك وايضا كثيرا ما نرى المشايخ يسقطون
احاديث من الاخذ وحجية الاعتبار بالنسبة الى الوضع وامثال ذلك وفصلنا ذلك
في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار فليلاحظ وايضا كثيرا من الاخبار يظهر لنا انه ورد
على التقية فتامل وايضا ما يدعي احد التواتر وبالعكس والحاصل ان بناء الاجماع على الحدس
وبمعونة القرائن وعدم لزوم اتفاق الجميع ولا مانع الامارات تحقق خلفا نادرا مثل
السيد المرتضى لما لاحظ كتب المتكلمين عن الامامية من قدمائهم ومتاخريهم الى زمانه وجدهم
متفقين على المنع من العمل بخبر الواحد بل وبعض منهم احال التعبد به واظهر له من القرائن
المنع عن العمل بالخبر والعمل بالظن وان الائمة منعوا من ذلك في مقام اثبات وجوب وجود
الحجة في كل زمان وغير ذلك مثل ان اهل السنة نسبوا الى الشيعة المنع وغير ذلك حصل
لهم العلم بالمنع واما الشيخ فلما لاحظ المجتهدين المحدثين من الشيعة في الاعصار

هو الموفق

والامصار انهم ما كانوا يقتصرون على الاحاديث القطعية وكانوا يفتون
باخبار الاحاد ويضبطون في كتبهم ويبحثون عن الصحيح والضعيف الى غير ذلك مما نبّه
عليه في العدة وان كل واحد من واحد الشيعة ما كان يمكنهم تحصيل اليقين في الحديث
في كل عصر من عصورهم بالنسبة الى كل مسئلة مسئلة بل كانوا يعملون بالظن ايضا فجزم بالجواز
ومما ذكر ظهر حد الصوري بني الاخبار بين ثم حقا وبالجملة كون الاجماع المنقول عنه لا
يقتضي كون الجميع حجة بحيث يورده عليه امثال هذه الايراد بل لا يقتضي ايضا كون
مجموع المتعاد منهم ولا كون الضعيف كما ان سائر المظنون والامارات اذا كان
حجة لا يقتضي كون الجميع حجة بل لا بد للمجتهد من نظر اخر وتامل **فصل** في
الاجماع المنقول بخبر الواحد وهو الذي نقله واحد او اثنين من الفقهاء ولم يصل الى
حد التواتر ولا يكون محفوفا بالقرينة المفيدة للقطع لا يقال اذا وقع الاجماع فكيف لا
يطلع عليه الاحاد منهم واذا اطلع الجميع لم ينقلوا لانا نقول قد عرفت الان انه لا يلزم
ان يكون كل اجماع مفيد [illegible] للقطع لكل فقيه مع انك عرفت ان الرواة ومشايخنا
ما ذكروا من الفقه وحكم الشرع الا نادرا منه والباقي ما تعرضوا له فضلا عن ان يتعرضوا
المستند وسيما البديهيات بل والقطعيات الاجماعية ايضا مع انه ربما كان بيانا
عندهم انه يعرفه غيرهم ايضا واما باقي فقهائنا وان ذكروا احكام الشرع ايضا
الا انهم ما تعرضوا لذكر المستند غالبا والمتعرض لذكر المستند قليل مثل الشيخ
في بعض كتبه والعلامة كذلك وبعض من تعبه ومن تاخر عنه ثم بعض من تاخر تعرض
لبعض المستند والمتعرضون تعرضوا لذكر الاجماع وهم القائلون ثم بعض الاصحاب تعرض
لبعض المتعرضين للمستند ولعل وجهه احد ما ذكر او غير ذلك كما ان المستند الذي
هو الاخبار والحديث والاستصحاب او غير ذلك ربما تعرض لبعضها في المقامات
بعض ولم يتعرض الكل في كل مقام وبعض من تاخر عنهم تعرض لبعض اخر وبطهر من
الخارج انهم كانوا يعرفون ولا بد ان يكون فاذا كان الظنيات كذلك فما ظنك بالقطعيات
وسيما ما اعتقده ضروريا او اجماعا بين الفقهاء اذا عرفت هذا فاعلم ان من قال
بحجية الخبر الواحد قال بحجية هذا الاجماع الا النادر منهم ودليلهم على ذلك ان
من قال من الامامية على كذا ابو معناه ان المعصوم عليه السلام قال كذا او فعل كذا او قرر

في الاجماع المنقول

كذا الا انه قائل هذا القول مصرح بان مرادي كذا او اصطلاحي كذا وهو عادل فقبر ما اخبر
بذلك فلا وجه للتوقف فيه بعد الحكم بحجية الخبر الواحد لانه في الحقيقة خبر وبعموم ما دل
على حجية خبر الواحد وايضا قد عرفت مما سبق ان اصل الاجماع والضروري منشأهما
ليس الا القول الصادر من الرسول ثم صريحا بل ربما كان الاصل والمنشأ الاقوال الكثيرة
الصادرة التي بلغت من الكثرة غايتها وكذا الحال اذا كان الاصل والمنشأ هو الفعل
والتقرير على فرض ان يكون منشأ غالبا كان الحكم في ذلك انه ما صار ضروريا الا لشيء
وكان مدار الاخبار والشيعة عليه كما عرفت بل ربما كان الكل كذلك فاذا ظهر ان المنشأ
او المستند هو نفس الخبر فمن جهة يتوقف في هذا الخبر سيما بعد ما يكون فيه ما اشرنا
واي فرق بين ان يحصل الظن بهذا الخبر من جهة او ان يحصل الظن به من جهة اخرى
والعبرة بكون الخبر من المعصوم عليه السلام وكونه عنه ظنيا في المقامين وان كان قطعيا من
المحدثين الثلاث فيكون الاجماع منقولا عن الناقلين له ايضا قطعي مع انه ربما كان
الكل كذلك فاذا ظهر ان المنشأ او المستند هو نفس الخبر فاي جهة يتوقف في هذا الخبر سيما بعد
ما يكون فيه ما اشرنا واي فرق بين ان يحصل الظن بهذا الخبر الظن في الاجماع اقوى فتدبر
وقال المنكر لحجيته ان الاصل والعمومات يقتضي عدم جواز الفتوى والعمل بالمظنون
خرج خبر الواحد بالاجماع ولا اجماع في هذا الاجماع اذ لم يظهر لنا ان اصحاب المعصوم عليه السلام
كانوا يعملون به والمعصوم بين ظهرانيهم واما باقي ادلة حجية خبر الواحد فلا تعويل عليه
وفيه نظر من وجوه الاول ان حصول القطع بتحقق الاجماع القطعي في حجية خبر
الواحد مع دعوى كثير من فقهائنا المتقدمين في حرمة العمل به وعدم الحجية بل وبعضهم
ادعى كونه من ضروريات مذهب الشيعة الى غير ذلك مما مر في الاشارة اليه محل تامل [illegible]
مناقشة الثاني القطع من الاجماع المذكور ان حصل فبالنسبة الى احاديث اصحاب المعصومين
عليهم السلام ولم يظهر منهم انهم كانوا يعملون بالخبر الواحد بالنحو الذي عندنا فضلا عن ان يحصل له
القطع بتقدير المعصوم لان الواسطة في احاديثهم واحد او اثنان ومع ذلك كانوا يعرفونه
معرفة تامة وكانوا متمكنين من قرائن صدقه والاعتماد بقوله او لم يتمكنوا من قرائن
صدقه والاعتماد بقوله ام لم يتمكن الان منه ابدا وغير ظاهر انهم كانوا يعملون بغير ذلك فضلا
عن القطع والواسطة في احاديثنا كثيرة لا نعرفهم وكانوا يعرفونه بل يظن ضعف بالقياس

منه الوقف

الى قرائنهم ومعرفاتهم ومع ذلك نقلوا احاديثنا كتبهم الذين هم جماعة من مشايخنا الائمة
كل واحد منهم باحاديث الآخر ولا يصحح ما يصححه الآخر بل كثيرا ما يقدح فيما صححه الآخر ويثبت
الى الوضع وغيره وايضا ربما كان في ابن وذن روايته العامة مع موضع روايته الخا
اشتباهها الى غير ذلك مما ذكرناه في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار هذا بالنسبة الى السند
واما بالنسبة الى المتن الذي تقطعت بعضها في بعض لانها كانت متصلة في الاصول غالبا
وبالتقطيع تفاوت المطلوب المدلول كما وجدنا ايضا في كثير منها وقع التصحيف والتحريف
والتبديل والسقط والزيادة والنقصان والتقديم والتاخير واختلاف النسخة
وغير ذلك وحصل فيها اشتغالات كثيرة من نسخة الى نسخة اخرى واما الدلالة فنحن لا
نعرف اصطلاح زمان المعصوم ع وربما ذهب القران لا صورة له الحالية والمقالية
بل ربما كان بعض القرائن لا اصل له ومع ذلك نحتاج الى اصل العدم والبقاء والتغيير
والظنون اللغوية مثل الاعتماد على القاموس وامثال ذلك واما في التعارض فلان
جل احاديثنا متعارضة او معارضة للقرآن او الاجماع او الاستصحاب او العقل
ودفع التعارض بالجمع او الترجيح بالنحو الذي يدل عليه انه اية او حديث او اجماعي
او قطعي او اخر قطعي غير ممكن الا نادرا وما ورد في الترجيح في غاية التعارض فلا يمكن
العلاج بوجه يظهر من الاية والحديث او اجماع قطعي او قطعي اخر بل ولا الظن المنزل
فضلا عن ان يعالج به التعارضات كلها مع ان معرفة العدالة وامثالها ان امكنت
فظن ضعيف في قليل من المواضع وكذا القرينة التي كانت في زمان الصدوق بحيث تصير
مرجحة للتواتر وبالجملة الاختلالات في احاديثنا في غاية الكثرة اشرنا الى كثير
منها في رسالتنا في الاجتهاد والاخبار ولم يتحقق تلك الاختلالات في احاديث
اصحاب المعصومين جلا بل وكلامنا على انه لا يكفي عدم معلومية التحقق ولا يكفي التمسك
بعدم القول بالفصل لانه فرع الاجماع ولم يظهر من اصحابهم انهم قالوا بالحجية مثل ما بنا
فضلا عن حصول القطع منهم بل تتبع احوالهم ربما يكشف عن انهم كانوا يتحيرون في
الاحاديث ويتفقدون ويلاحظون امثال ما اشرنا اليه من الاختلالات في مقام النقل
والانتخاب وكذا وقع منهم في تصحيح الاحاديث اختلافات واضطرابات الثالث
ان يثبت ان الظن الذي هو حجة هو ما يدل على حجيته اية او حديث او اجماع

نظر

قطعي بالنحو الذي اعتبرت يخرج احاديثنا عن الحجية بل ربما يتطرق الاشكال في كثير من الايات
ايضا فيظهر وجه من التامل فيما ذكرنا من ان ما بنت على ان باب العلم منسد وان الطريق منحصر
في الظن ولا ترجيح للظن لظن على ظن بل ربما كان الظن الحاصل من الاجماع اقوى على ان
البديهي من هذا الدليل وادعاء ان كل ظن يعتبر على اعتباره اية او حديث او اجماع قطعي
لا يخرج عن الجواز فمع ان الاستدلال بالاية والحديث ايضا كثيرا ما الاحتجاج الحجة الدليل
كما لا يخفى والقول بان ذلك يوجب حجية القياس فاسد نظرا للقطع بمنع العمل به بل هو من
المذهب بل والراي والاستحسان ايضا ممنوع منه بل ومثل النجوم والرمل وغير ذلك
ايضا مما هو مخالف لطريقة المسلمين او الشيعة هذا واعلم انه تامل بعض في الاجماع الذي
نقله الشيخ من اعتذار ان الشيخ يعتقد حجية الاجماع بوجه فاسد وهو انه اذا اتفق جميع
الفقهاء وكان خطأ يجب على الامام ان يظهر ويبين الحق بنفسه او بغيره وان كان يرد
عليه مع دليله ذلك مع امكان ان يكون عدم الاظهار لتقية او لمصلحة مع ان الشيخ لا يقول
بانه يجب على الامام ان يعرف نفسه لو كان حديث يدل على خلاف
ما اجمعوا عليه او مجتهد قائل بخلافه فيكفي اذ لا فرق ظاهرا بين ذلك وبين ان يظهر
ويعرف نفسه وايضا فرع خلافا كثيرا لم يظهر الامام ولم يبين الحق فيها اقول لم يظهر
من الشيخ ان طريق علمه بقول الامام ع وارائه منحصر في ذلك بل الظاهر منه خلاف ذلك
قال في العدة قد لا يتعين لنا قول الامام ع في كثير من الاوقات فنحتاج ح الى
اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم ع داخل فيهم انتهى فظهر من كلامه
من هذا ونحوه ايضا ان طريقته في الاجماع طريقة المشهور نعم يظهر من كلامه
في موضع اخر انه مما يحصل العلم ما ذكره هذا البعض ايضا سلمنا لكن اذا اتفق جميع
الفقهاء يحصل العلم بكل المتفق عليه قول الرئيس ورايه كما عرفت مما ذكرناه مشروحا
والمشهور ايضا يقولون بمجرد اتفاق الجميع يحصل العلم ولم يشترط احد ازيد من ذلك
فاذا قال الشيخ اتفق الفقهاء يكون الحكم يكون اجماعا على طريقتهم ولا يضر ما
ذكره الشيخ واعتقده من ان العلم يحصل من جهة اخرى ايضا على ان ما ذكره الشيخ
هو المستفاد من الاخبار المتواترة الدالة على ان الزمان لا يخلو عن حجة لهداية الناس ورد
اضلال المضلين وانتحال المنتحلين بل هو اجماع الشيعة بل ومن ضروريات مذهبهم

وان يثبت علي ان ابه الاتفق او اجماعا لكم بل يكفي ظهر المجتهد ويكفيه الاجماع ايضا

مخالف الجميع الى الفعل

والنزاع في ذلك بينهم وبين العامة معروف واستدلالهم بالعقل والنقل في كتبهم الكلامية ظاهر مع انه لا نزاع في كون تقرير الامام عم حجة فاذا كان تقريرهم بالنسبة الى فعل كل شخص واحد حجة فكيف لا يكون حجة بالنسبة الى اجماع الامة والشيعة خصوصا بينهم يعترضون على راي الشيخ بينبون والايراد على ما ذكره الشيخ وعلى ادلته بانه يمكن عدم اظهاره لمصلحة او تقية او غير ذلك تماكي لحقه غير ما ذكره العامة في الرد على الشيعة والطعن عليهم في قولهم بان الزمان لا يخلو عن الحجة ويصحح مذهب العامة لانها تتفق باجماع الشيخ ره وطريقته فيه نقضا بل وربما يهدم كون التقرير حجة ايضا على انا نقول اذا لم يظهر الامام الخلاف من جهة المصلحة فلا جرم يكون راضيا بالمتفق عليه وان كان من جهة المصلحة المصلحة بمقتضى ادلة الشيخ والامامية ومقتضى كون التقرير حجة وغير ذلك فلا جرم يكون حكم الله في شانهم هو ما اتفقوا عليه الى ان يغير المصلحة فيظهر خلافه وحكم الله يختلف بحسب المصالح قطعا واما التقية فمعلوم انهم اظهروا غاية الاظهار النص على الثلاثة ومن معه شيعتهم والمطاعن الشديدة وحكمهم بكفرهم ونفاقهم وغير ذلك مما لا يحصى واي شيء بقي بعد ذلك مع انه لا وجه للتقية عن فقهاء الشيعة سيما عن جميعهم واذا كان التقية عن غيرهم فحكمه حكم المصلحة وقد عرفت على انا نقول البديهة تحكم بان مجرد القاء الدليل واظهاره ولو بعنوان مجهولية النسب لا مانع منه اصلا ولا مصلحة في تركه قطعا سيما مع علمه الامر به امر واما كفاية الحديث عن الاظهار ففاسد قطعا لان الناس عندهم لا يعلم به بقينا فضلا عن الذي كل فقهاء الشيعة عملوا بخلافه مضافا الى انه ليس باحسن من الحديث وقد عرفت حاله فكيف يصلح لكونه بيانا للخلاف وابطالا لادلة المجمعين اذ لا شك ان كل واحد واحد من المجمعين لا يحكم بحكم الا عن حجة مستندة او مستند المتفق عليه معلوم انه في اي مرتبة من القوة فلعله لا يقاد من حجية الواحد ولو فرض عدم شذوذه فضلا عما ذكروا اما الخلاف بين الفقهاء فكل فقيه لا يكون ناصبا ولا مقصرا مثل فقهاء الشيعة لا شك في انه بعد استفراغ وسعه يكون الامام راضيا باداه اليه اجتهاده بالقياس الى نفسه ومقلده واما بالقياس الى من ادى اجتهاده الى خلافه والى التوقف فالمجتهد بعد تحيره وليس تحيره يقلد فيكون راضيا بغيره من خلافه

المتفق عليه فليس فيه عدم الرضا اصلا ولم يظهر منه غير الرضا ابدا فيكون الحكم كذلك الى ان يظهر خلاف ذلك كما اشرنا اليه هنا على انا نقول ما يصلح لان يكون دليلا موجود في الخلافيات وان بد من هذا لم يظهر من كلام الشيخ ره وادلته ولا منه لا دم على الامام اظهاره وعلى تقدير الظهور فلعله غير ممكن منه ولا يحصل العلم بعدمه بخلاف مجرد اظهار الدليل وقد عرفت ان الذي يصلح لان يكون دليلا لا يجمع جميع المجتهدين على خلافه بل هو خلاف بل هو ممتنع عادة والذي اظهر يتفق الفقهاء على خلافه لا يصلح لان يكون دليلا الى ما اشرنا اليه

فصل قد ظهر مما ذكرنا ان طريقة الاجماع ثلاثة الاولى ما بنى الشيخ ره وقد عرفت والثانية ما مال اليها جمع من المحققين وهو ان العلم بقول المعصوم او رايه يحصل من العلم الاجمالي بان جميع فقهاء الشيعة او الامة ليس في قوله او رايه الا هذا الثالثة ما ذهب اليه معظم المحققين من ان الحق ان العلم يحصل من الاتفاق بان ذلك عن رئيسهم واتفق كل المحققين في امثال هذه الازمان على ذلك والحق ان كلا من الثانية والثالثة يوصل الى العلم بقول المعصوم عم ورايه الا ان الثالثة اسهل وعلى الطريقة الثانية لا يمكن تحقق الاجماع من مجرد مخالف بخلاف الثالثة اذ ربما يتحقق العلم وان جوز وجود المخالف وايضا على الطريقة الثانية لا بد من وجود مجهول الحال النسب لانهم ان عرف نسبهم باجمعهم فاما ان يكون الامام داخلا فيهم او خارجا وعلى التقديرين لا يكون اجماعا بالفرض اذ على تقدير الخروج لا يمكن اتفاقهم البتة لان الحجة قول المعصوم ورايه لا اتفاق الفقهاء اذ لا عبرة الا ان يقولوا انما هم يحصل العلم بان ذلك عن رئيسهم فيرجع الى الثالثة وعلى تقدير الدخول يكون الحجة قول المعصوم عم ورايه واتفاق الفقهاء معه يكون لغوا محضا لان العلم التفصيلي حاصل بنفسه والعلم حصل بقول الامام عم ابتداء لا انه يحصل من العلم الاجمالي واذا ظهر المخالف المعلوم النسب فلا يضر الطريقة الثانية بعدم تحقق العلم الاجمالي واما الطريقة الثالثة فلا يضرها ايضا اذا كان العلم باقيا وحاله حال التواتر كما اشرنا وعلى ما كان البناء على الحدس ربما كان مضرا الى بعض الاذهان في بعض المقامات غير مضر بالنسبة الى الاخرين واما خلاف مجهول النسب الذي يحتمل كونه الامام عم مع ان هذا الفرض لم يتحقق عند امثالنا في هذه الازمان فيضر الطريقة الثانية

قطعا لا لما ثبت الآن يورث التزلزل قال بعض الفضلاء التحقيق ان معنى وجوب دخول المعصوم في الاجماع ليس الا ان قوله يجب ان يكون موافقا لقول المجمعين وهذا لا يستلزم دخوله شخصه في اشخاصهم بل ولا كونه في زمانهم فيجوز انعقاد الاجماع في زمان الغيبة لان انعقاده غير متوقف على دخول خصوص الامام العصر في اقوالهم بل ربما انعقد الاجماع على طبق قول غيره من الائمة الماضين فان قول كل منهم حجة حيا وميتا ولهذه الدقيقة لم يحتج الخاصة في تعريفهم الاجماع الى ما قيد به العامة من قولهم في عصر بل لو قيد به لكان مخلا لخروج هذه الصورة مع انها العمدة في هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا على موافقة قولهم لقول الائمة بالقرائن والآثار المعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا على طبق ما ثبت عندهم من قولهم عليهم السلام وقد تقدمت الى آخر ما نقلناه سابقا قال واما الاطلاع على الملاعم فيحصل عند التتبع لآثارهم انتهى وما ذكرناه لا مانع من تحقق الاجماع في زمان الغيبة على الطريقة الثانية واما على الطريقة الثالثة فعدم المانع ظاهر وظهر ان مرادهم من دخول المعصوم ماذا افتامل **فصل** في الاجماع المركب وهو على الطريق الذي يسلكه التتبع قد ظهر الكلام فيه واما على الطريقة الثانية فهو ان يكون العلم الاجمالي حاصلا بان قول المعصوم او داخل في القولين مثلا واما على الطريقة الثالثة فلانا نعلم ان احدهما صادر عن الوحي قطعا وان الوحي لا يوصي بانبائهما جميعا كما في مسئلة الماء القليل وهذه الطريقة في الفقه غاية الكثرة واضحة الوقوع غاية الوضوح كالاجماع البسيط ولذا لم يتامل فيه مجتهد كما لا يتامل في البسيط فيحتج بعدم القول بالفصل وعدم القول الثالث في ابواب الفقه وبالجملة لما كان المجتهد هو الذي يفهم الحكم من الدليل لا انه يفهم الدليل من الحكم فيحصل الفقه من الدليل ويعرضه من جهة يعرف انه فقيه من اين يحصل واما المقلد الغافل فيقرا الفقه عند المجتهد او يقرا كتبه ويرسخ في ذهنه غاية الرسوخ كما انه يحصل في ذهنه كثير من الشرع بالتظافر والتسامع ثم يشرع بعد ذلك في الحديث والاية ويريد ان يجتهد فلا يفهم من الحديث والاية الا الذي رسخ في ذهنه سابقا ويفهم منهما على طبق ذلك فلابد من تحصيل الدليل وفهمه من فهم الفقهاء والدليل من جهة حكم المجتهد ويفهم من لفظ الارض معنى السماء ومن لفظ الفصل الوزن كما نبهنا عليه فيتوهم انه مثل المجتهد يحصل الفقه من الدليل ولا يتفطن ان امره

اطلاعها بر

بالعكس وانه في الحقيقة مقلد للفقهاء من حيث لا يشعر ومع ذلك يطعن عليهم بانهم جعلوا الدليل ابدا من الاية والحديث وانه لا يجوز الخروج عن سوقهما فاذا اعترضت عليهم بان لفظ القصب لا يدل على الوزن ولعمري لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ربما يقولون ان اهل العرف واللغة يفهمون ولا يميزون بين الحكم الشرعي والمدلول اللغوي ولا يدرون ان العرف واللغة لا طريقة لهما الى الاحكام الشرعية الا من جهة الشرع ما الدليل عندكم سوى في الاية والحديث من اي آية ومن اي حديث فهموا انهم وضعوا اللفظ له ام كيف يجعلون قول العرف واللغة آية وحديثا وربما يدعون ان الراوي كلامه كان يفهم كذا فاذا لم يكن ما ادعوه رجما بالغيب ومع ذلك الكلام في فهم الراوي وانه من اهل اللغة فكيف يفهم من لفظ ما لم يكن مدلوله مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما وعلى فرض انه فهم كذلك كان فهمه كذلك كان فهمه باطلا بلا شبهة لو لم يفهم الحكم من امام السند الله المعصوم عن الخطاء والغفلة اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا وقع اجماع مركب فلا يجوز الخروج عنه قطعا بان يقول مثل الماء القليل ينفعل بالعذرة دون البول او دون دون الحنزير واذا لم يتحقق اجماع مركب فان كان الفقهاء على قولين مثلا وكان كل فرقة منهم تمسك بحديث مثلا يجوز للمجتهد احداث القول الثالث ولا مانع منه اصلا واختلافات الفقهاء باحداثهم الاقوال الثالثة الحادثة من هذا القبيل يجوز الاختلافات في تحقق الاجماع المركب ومن يعتقد الحق لا يخرج عن القولين ومن لا يعتقد يخرج وكذا حال الزايد عن القولين في جميع ما ذكرت والله الهادي هو العالم بحقايق الاحكام وصلى الله على محمد وآله البررة الكرام وقد فرغ من كتابته كاتبه المهموم المغموم لابتلائه بالغربة بعد الظهر عند العصر من يوم الاحد الثالث من شهر شعبان المعظم وهو العبد الاثم الجاني ابن علي محمد رضا الكوكبي الجوبادي فاني المدعو بكلبايكان حرست عن كيد الشيطان بلغه الله الى الكمال من النقصان بحق سيدي شباب اهل الجنان واغفر له ولوالديه وارحمهما كما ربياه صغيرا بحق محمد وآله وسلم عليه وعليهم السلام ما كتبنا في سنة اربع واربعين وثمانين بعد الالف الاصفهاني

[illegible]

بازبینی شد
۱۳۷۱ ش

در عنوان اصالة الصحة
فهرست شد
۱۳۲۳/۴
آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: رسالة الصحة

مؤلف متن: آقا باقر بهبهانی — محشی:

شارح: — مترجم:

تاریخ تحریر: ۱۲۴۴ — نوع خط: نسخ خفی — تعداد سطر: ۲۵ سطری

جزء کتب: اصول — زبان: عربی — عدد اوراق: ۳ ص

طول: ۲۰ — عرض: ۱۲ — شماره عمومی: ۱۹۶۳۲

وقفی / خریداری: وقف نظام العلما بهبهانی است امامخانه — تاریخ وقف / خریداری: خرداد ۱۳۷۲

ملاحظات:

۷۲/۴/۱۵

هو المعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على اشرف الخلق محمد واله الطاهرين **اما بعد** فيقول الاقل محمد باقر بن
محمد اكمل عفي عنهما اعلم يا اخي ايدك الله ان المقصود الاصلي في المعاملات هو الصحة والفساد وفي كثير من
المواضع يحكم الفقهاء بالفساد والغافل عن حقيقة الحال اذا رأى ذلك يبادر على الفقهاء بالقبح واذا لم ير يطعن على
الفقهاء ويقول بالصحة مدعيا ان الاصل هو الصحة حتى يثبت خلافه فلم يثبت ولا يتفطن بان الاصل عدم
الصحة لا الصحة لان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الشرعي هو حكم شرعي بل ربما يكون احكاما شتى اذا كان
المترتب الاثار الشرعية كما هو الغالب ولا شبهة في ان الحكم الشرعي موقوف على الدليل الشرعي فما لم يكن الحكم
شرعا على انه اذا كان الاصل هو الصحة لزم ان يكون كل من يعامل معاملة يكون مشرعا شارعا وشريك الشارع
في الشرع والتشريع والحال يكون التشريع حراما فان قلت الفقهاء يستدلون باصالة الصحة قلت يتمسكون بها في موضع
ثبت حكم من الشرع صحته وفساده ولا بد ان الواقع من المسلم كل اصل يكون من الصحيح او القبيح الذي ثبت فساده
فيقولون الاصل صحته ما وقع منه حملا لتصرف المسلم على الصحة وهو اجماعي وظاهر من الاخبار واما اذا لم يعلم حكم
شرعا فكيف يمكن القول بان الاصل ثبوت الحكم شرعا الى ان يثبت عدم ثبوته شرعا فان قلت ربما نراهم يتمسكون بهذا الاصل
فيما لم يعلم حكمه ويثبتونه به حكمه قلت لعل المراد منه الدليل مثل العمومات والاطلاقات ومرادهم غيره فلا شبهة في توهم التمسك
الا انه يريد واضح مجرد ان صيغة تلك المعاملات واعطاء كل واحد من المتعاملين ما لم يطب نفسه منه فيها
عن الامرين يكلف من الشرع والاصل براءة ذمتها مع ان الناس مسلطون على اموالهم كما ورد في النص وورد انه لا
مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه لكن ليس هذا صحة المعاملة اذ لم يترتب على المعاملة اثر اصلا مثل نقل الملك ولزوم غير
ذلك بل المعاملان باقيان على حالها السابق من ان كل واحد يتصرف في الاخر مال ليس بمعاملة معاملة
ثمرة البيع هي النقل وغير ذلك مما هو معروف فظهر مما ذكرناه ان الاصل في المعاملة الفساد وعدم الصحة الا
ان يثبت الصحة بدليل من اجماع او نص خاص او عام مثل احل الله البيع لان الفساد شرعا ايضا يحتاج الى
دليل شرعي فكيف يكون الاصل الفساد قلت قبل وقوع المعاملة نشك في حالها كان الثمن مال المشتري والمبيع مال

ش ٥
الاعلام فی اصل الطهارة والاشیاء
فهرست ٨
٦٢

صبح ٢
١٣٧٢ / ٤

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: رساله در استصحاب طهارت = طهوریه
مؤلف متن: محمد باقر بن محمد اکمل بهبهانی — محشی
شارح ---------- مترجم ----------
تاریخ تحریر ۱۲۴۴ — نوع خط نسخ — تعداد سطر ۲۵ سطر
جزء کتب اصول — زبان عربی — عدد اوراق یک صفحه
طول ۲۰ — عرض ۱۲ — شماره عمومی ۱۹۶۳۴
وقفی خریداری: تقدیم معظم رهبری آیت الله خامنه ای — تاریخ خرداد ۱۳۷۲ — وقف خریداری
ملاحظات
۷۲/۴/۱۵

١

مال البايع ولم يكن خيار وامثال ذلك من مراتب البيع والاصل بقاء الكل على ما كان عليه وعدم تحقق تغير اصلا
ولا يترتب اثر مطلقا فهذا عين الفساد واصالة البقاء واجماع مضافا الى استصحابه وظهوره من الاخبار ملحقة

مال البايع ولم يكن خيار وامثال ذلك من مراتب البيع والاصل بقاء الكل على ما كان عليه وعدم تحقق تغير اصلا ولا
يترتب اثر مطلقا وهذا عين الفساد واصالة البقاء واجماع مضافا الى استصحابه وظهوره من الاخبار مع ان عدم
الدليل دليل عدم الحكم عندنا كما هو الحال في ساير الاحكام الشرعية ثم والحاصل ان فساد المعاملة لا يحتاج الى دليل
بل الاصل الفساد وانما المحتاج اليه هو الصحة ودليلها انما هو العمومات والاصطلاحات ولا بد ان يكون المعاملة
مما يصح للعام بمجرد الاطلاق لفظا عليها لا يكفي لان الاستعمال اعم من الحقيقة فلا بد من وجدان امارات الحقيقة
وان يكون من الافراد المتبادرة المتعارفة والشايعة بل وان كان الاستدلال بالعمومات ايضا على اشكال ولا بد ان
يكون الامارات بالنسبة الى اصطلاح زمان الشارع ولسانه لو كان يكونه من اصالة العدم والبقاء وما ماثلها
في موضع يجري فيه فلا بد ايضا ان يكون مستجمعة للشرائط الشرعية الثابتة المذكورة في مواضعها وان يكون
خاليا عن الموانع الشرعية والمعاملة العامة مثل معاملة ما لا نفع منه نفعا معتدا به عند العقلاء او يكون له
نفع معتد به لكن بحيث ترتكب المعاملة لتحصيله ما لكل سيجي وصحة فسادها او معاملتها الى السفاهة فيدخل في
عموم ما دل على فساد معاملة السفيه ومثل النهي عن بيع الحرام وشرائه لما رواه الغزالي عن النبي صلى الله عليه وآله ان الله
اذا حرم على قوم حرم ثمنه ومنه ايضا عنه عليه السلام لعن الله اليهود حرم عليهم الشحوم فباعوها واكلوا ثمنها وفي اخبار
الكتب الاربعة عنهم عليهم السلام في الخمر حرم شيء يباع حرم ثمنها ولعله يظهر من فحاوى اخبار اخر ايضا والمراد ما حلية الاكل
والشرب الا ان الشارع حرمها فلا يشمل مثل التراب وغيره مما يحرم اكله وشربه ويصح بيعه ومن الموانع النجاسة
التي لا يقبل التطهير الا الدهن للاستصباح كما سيجيء ودليل المنع في غير الدهن هو الاجماع والاستقراء بل كذا دليل
المنع فيما لا يقبل التطهير واستثني من ذلك الكلب والكافر على النحو الذي سيذكره في الموانع السابقة بما ادعوا
الاجماع كما سيجيء ايضا بعض الموانع الاخر والموانع الخاصة ومعنى الفقه الرضوي كل مأمور به مما هو على العباد وقوام لهم
في امورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما ياكلون ويشربون وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال
بيعه وشرائه وهبته وعاريته وكل امر فيه الفساد مما قد نهي عنه من جهة اكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه بوجه
الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر مما اشبه ذلك فحرام ضار
للجسم فساد للبدن وفيه ايضا اعلم يرحمك الله ان كل ما يتعلمه العباد من اصناف الصنايع مثل الكتابة والحساب
والتجارة والنجوم وساير الصناعات والهندسة والفصاد وما ليس فيه فساد وصوغ الالات التي يحتاج

مال البايع ولم يكن خيار وامثال ذلك من مراتب البيع والاصل بقاء الكل على ما كان عليه وعدم تحقق تغير اصلا
ولا يترتب اثر مط فهذا عين الفساد واصالة البقاء واجماع مضافا الى استصحابه وظهوره من الاخبار مع

مال البايع ولم يكن خيار وامثال ذلك من مراتب البيع والاصل بقاء الكل على ما كان عليه وعدم تحقق تغير اصلا ولا
يترتب اثر مط وهذا عين الفساد واصالة البقاء واجماعي مضافا الى استصحابه وظهوره من الاخبار مع ان عدم
الدليل دليل عدم الحكم عندنا كما هو الحال في ساير الاحكام الشرعية فت والحاصل ان فساد المعاملة لا يحتاج الى دليل
بل الاصل الفساد وانما المحتاج اليه هو الصحة ودليلها غالبا هو العمومات والاصطلاحات ولا بد ان يكون المعاملة
فردا حقيقيا للعام بمجرد الاطلاق لنظر عليها لا يكفي لان الاستعمال اعم من الحقيقة فلا بد من مراعاة امارات الحقيقة
وان يكون من الافراد المتبادرة المتعارفة والشايعة بل وان كان الاستدلال بالعمومات ايض على اشكال ولا بد ان
يكون الامارات بالنسبة الى اصطلاح زمان الشارع ولسانه ولو كان يكون من اصالة العدم والبقاء وما ماثلها
في موضع يجري فيه ولا بد ايض ان يكون مستجمعة للشرائط الشرعية الثابتة المذكورة في مواضعها وان يكون
خاليا من الموانع الشرعية والمعاملة العامة مثل معاملة ما لا نفع منه نفعا معتدا به عند العقلاء او يكون له
نفع معتد به لكن بحيث ترتكب المعاملة لتحصيله ما كل سيجيء وصحة فسادها او معاملتها الى السفاهة فيدخل في
عموم ما دل على فساد معاملة السفيه ومثل النهي عن بيع الحرام وشرائه لما رواه الغزالي عن النبي صلى الله عليه وآله ان الله
اذا حرم على قوم حرم ثمنه ومنه ايضا عنه عليه السلام لعن الله اليهود حرم عليهم الشحوم فباعوها واكلوا ثمنها وفي اخبار
الكتب الاربعة عنهم عليهم السلام في الخمر حرم شيء بها وحرم ثمنها ولعله يظهر من فحاوى اخبار آخر ايضا والمراد الاهلية الا
والشرب الا ان الشارع حرمها فلا يتم مثل التراب وغيره مما يحرم اكله وشربه ويصح بيعه ومن الموانع النجاسة
التي لا يقبل التطهير الا الدهن للاستصحاب كما سيجيء ودليل المنع في غير العين هو الاجماع والاستقراء وكذا دليل
المنع فيما لا يقبل التطهير واستثني من ذلك الكلب والكافر على النحو الذي سنذكره في الموانع الثابتة بما ادعوا
الاجماع كما سيجيء ايضا بعض الموانع الآخر والموانع الخاصة ومعنى الفقه الرضوي كل ما هو فيه ما كان على العباد وقوام لهم
في امورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما ياكلون ويشربون وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال
بيعه وشراؤه وهبته وعاريته وكلما فيه الفساد مما قد نهي عنه من جهة اكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه بوجه
الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر مما اشبه ذلك فحرام ضار
للجسم فساد للبدن وفيه ايضا اعلم يرحمك الله ان كل ما يتعلمه العباد من اصناف الصنايع مثل الكتابة والحساب
والتجارة والنجوم وساير الصناعات والهندسة والتصاوير ما ليس فيه مثال روحاني وصنوف الآلات التي يحتاج

اليها مما فيه منافع وقوام ومعاش فطلب كسب الحلال لحلال كله تعليمه والعمل به واخذ الاجرة عليه وان قد تصرف بها في وجوه المعاصي
ايضا مثل استعمال ما جعل للحلال ثم تصرف الى ابواب الحرام مثل معاونة الظالم وغيره لان من اسباب المعاش ومثل
الاناء والاقداح ما فيه من المنافع جائز تعليمه وعمله وحرم على من يصرفه الى غير وجوه الحق والصدق او رائته تقوية
دون غيرها اللهم ان يكون صناعة محرمة او منهيا عنها مثل الغناء الى اخر ما قال فان قلت النهي في المعاملة
لا يقتضي الفساد فكيف جعلته مما نعا عن الصحة قلت نختار مذهب بعض الفقهاء وانه يقتضي الفساد مطلقا واما على ما هو
المشهور من عدم اقتضائه الفساد فنقول انما يمنع الصحة في موضع يكون مثبت الصحة منحصرا في قوله تعالى احل
الله البيع والا ان يكون تجارة عن تراض واوفوا بالعهد والمسلمون عند شروطهم لان الحرمة لا يجتمع مع الحلية لكونهما
متضادين عند الشيعة والمعتزلة بل عند الكل ولذا ادعى الاشعري ان متعلق الامر غير متعلق النهي في الصلوة في
دار المغصوبة وبالجملة من المسلمات وأما الحرمة ووجوب الوفاء الظاهر ايضا انهما
متضادان مع انه اذا حصل الشك في تضادهما لا يمكن الحكم بالصحة لما عرفت من ان الاصل عدم الصحة الى ان يثبت
الصحة وبمجرد الاحتمال لا يثبت لان احلال البيع ووجوب الوفاء بالعهد كيف يدلان على الصحة لانا نقول
البيع عبارة عن نقل الملك الى الطرفين بعنوان اللزوم فلذا احل ذلك دل على الرضا والا والنقل
وكذا الحال بالوفاء لا يصح عقد واختفاء وقع عليه حال غيرها تمت المسئلة والمعلوة على خلائم الرسالة

في يوم الاحد ١٠ ربيع الثاني من سنة ١٣٣٤ الهجرية
كتبه محمد بن علي الكوكدي
في الاصفهان

بالامن شد
١٣٧٠ ش

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الاصل طهارة الاشياء وهو من المسلمات عند المجتهدين والاخباريين ناقش في ذلك صاحب الذخيرة مما ذاد
الطهارة حكم شرعي يتوقف على النقل كالنجاسة من دون تفاوت وما ورد في الموثق من قولهم كل شيء نظيف
حتى تعلم انه قذر ضعيف ولا يكون حجة على تقدير التسليم لا يدلها لامكان ان اراده ان كل ما لم يعلم نجاسة
مستصحب حتى تعلم انه قذر مع ان شيء في هذا الكلي بعد تامل وفيه ان الموثق حجة كما حقق في محله

۱۳۷۲/۴/

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: رساله حجیة الشهرة

مؤلف متن: علی بن محمد علی طباطبائی   محشی

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر ۱۲۴۴ نوع خط نسخ تعداد سطر ۲۵ سطر

جزء کتب اصول زبان عربی عدد اوراق ۷

طول ۲۰ عرض ۱۲ شماره عمومی ۱۹۶۲۵

وقفی / خریداری: مقام معظم رهبری آیت الله خامنه‌ای   تاریخ وقف / خریداری: خرداد ۱۳۷۲

ملاحظات

۷۲/۴/۱۵

بل هو معنى حجية معترف المبالغة فيها مع انها مثابة عمل الاصحاب فان الظاهر منهم الاتفاق على هذا الاصل
والاصل الكلي يثبت بدليل اذ كان عدم مشروعية مباشرة النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب
عن الصلوة معها او الاكل منها والشرب بل لا تلطخ بها فضلا عن اكل نفسها وشربها وكذا وجوب الازالة عن المسجد
بل هو معنى حجية معترف المبالغة فيها مع انها مثابة عمل الاصحاب فان الظاهر منهم الاتفاق على هذا الاصل والاصل
الكلي يثبت بدليل اذ كان عدم مشروعية مباشرة النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب الذي هو عن الصلوة
معها او الاكل والشرب بل لا تلطخ بها فضلا عن اكل نفسها وشربها وكذا وجوب الازالة عن المسجد وامثالها وغير ذلك
من احكامها وكذا الشك في ان الاصل عدم الوجوب لانه تكليف والاصل برائة الذمة في الطهارة الشرعية
في مقابل النجاسة بمعناها عدم تعلق تكليف بالاجتناب شرعا فانه قلت اصل البرائة ينتجها اذا لم يتحقق التكليف
من جهة اخرى مثل اذا انحصر الماء في الماء الذي يحكم بطهارته من جهة الاصل يلزم المكلف الطهارة به لاجل
الصلوة ولو لم يكن للامر الموجب للطهارة والصلوة الا الطهارة فقط على القول بوجوبها لنفسه واذا انتفى بعضها
مثلا اذا لم يكن طاهرا الموجب للطهارة ويحصل وجود مقتضى الموجب لا يمكن في التكليف ما لم يكن الماء طاهرا واذا …
والامر وجوبا لتبين ان الاصل الطهارة انه كان عبارة عن اصالة عدم التكليف يكون مقتضاها عدم ما …
التكليف يكون مقتضاه عدم ماهية التكليف ولجنسه وبنفي جميع افراده كالخصوص وجوب الاجتناب عنه
فكيف ينفي اصل البرائة وجوب الطهارة قلت مقتضى الطهارة قصد وجوب الوضوء والغسل بما هو حقيقة
ما علم النجاسة شرعا ويبقى المشكوك فيه داخلا في العموم ان الفقه الذي يثبت المنع عن الطهارة به شرعا هو
ما ثبت نجاسته لا ما احتمل فليس وجوب الطهارة به من جهة اصالة الطهارة سلمنا لكن في هذه الصورة
النادرة لا يتمسك بالاصل البرائة بالموثقة المغيرة بما ذكر [illegible] خلق لكم ما في الارض جميعا في
امثالها الملحقة بها يتمسك بها والاصل جميعا مع انها الصورة المتعارفة الشائعة والملائمة في غالب الا
حكام على الصورة المتعارفة لا الفرد النادر فيصح ان يصير الاصل ايضا مستندا مع ان الادلة الفقهية
ربما يكون بعضها غير واف بجميع المطلوب بل لا بد من ثبوت الحكم بالادلة كيف كان تمت الرسالة بعون الله
والصلوة على خاتم الرسالة في ۱۲۴۴ سنة يوم الاثنين شهر ربيع الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول الفقير الى ربه الغني
علي ابن محمد علي ان هذه رسالة مفردة في بيان حجية الشهرة وجواز الاعتماد عليها في اثبات الاحكام
الشرعية قد كتبتها في غاية الاستعجال مع كثرة الاشتغال وتبلبل البال واختلال الحال فاقول

وبالله

باز بین شد
۱۳۷۱ ش

بل هو معترف بحجيته في المبالغة فيها مع انها متأيدة بعمل الاصحاب فان الظاهر منهم الاتفاق على هذا الاصل
والاصل الكلي يثبت بدليل اذا كان حجة شرعية مع ان النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب
عن الصلوة معها والاكل والشرب بلا تأثير لها فضلا عن اكل نفسها وشربها وكذا وجوب الازالة عن المسجد
بل هو معترف بحجيته في المبالغة فيها مع انها متأيدة بعمل الاصحاب فان الظاهر منهم الاتفاق على هذا الاصل والاصل
الكلي يثبت بدليل اذا كان حجة شرعية مع ان النجاسة الشرعية لا معنى لها سوى وجوب الاجتناب الشرعي عن الصلوة
معها والاكل والشرب بلا فائدة فضلا عن اكل نفسها وشربها وكذا وجوب الازالة عن المسجد وامثالها وغير ذلك
من احكامها ولا شك في ان الاصل عدم الوجوب لانه تكليف والاصل برائة الذمة في الطهارة الشرعية
في مقابل النجاسة بمعناها عدم تعلق تكليف بالاجتناب شرعا فان قلت اصل البرائة يجري فيما اذا لم يتحقق التكليف
من جهة اخرى مثلا اذا انحصر الماء في الماء الذي يحكم بطهارته من جهة الاصل يلزم المكلف الطهارة به لاجل
الصلوة ولو لم يكن طاهرا لم يجب الطهارة والصلوة الا الطهارة فقط على القول بوجوبها لنفسه واذا انحصر بعضها
مثلا فلو لم يكن طاهرا لم يجب الطهارة وبمجرد وجود مقتضى الوجوب لا يكفي في التكليف ما لم يكن الماء طاهرا واذا اجتمع
والامر وجوبا لتنبيه فالاصل الطهارة ان كان عبارة عن اصالة عدم التكليف يكون مقتضاها عدم ما هيته
التكليف يكون مقتضاه عدم ماهية التكليف وطبيعته ونفي جميع افراده لا خصوص وجوب الاجتناب عنه
فكيف يقتضي اصل البرائة وجوب الطهارة قلت مقتضى الطهارة هو وجوب الوضوء والغسل بما هو حقيقة عن
ما علم النجاسة شرعا او بقي المشكوك فيه داخلا في العموم اذ الفقه الذي يثبت المنع عن الطهارة به شرعا هو
ما ثبت نجاسته لا ما احتمل فليس وجوب الطهارة به من جهة اصالة الطهارة سلمنا لكن في هذه الصورة
النادرة لا يتمسك بالاصل البرائة بالموثقة المجبورة بما ذكر المتأيد بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
امثالها الا في غيرها حيث تمسك بها والاصل جميعا مع انها الصورة المتعارفة الشايعة والمدار في غالب الا
حكام على الصورة المتعارفة لا الفروض النادرة فيصح ان يصير الاصل ايضا مستندا مع ان الادلة الفقهية
ربما يكون بعضها غير واف بجميع المطلوب بل لا بد من ثبوت الحكم بالادلة كيف كان تمت الرسالة بعون الله
والصلوة على خاتم الرسالة في ١٢٢٤ سنة يوم الاثنين شهر ربيع الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين اما بعد فيقول الفقير الى ربه الغني
علي ابو محمد علي ان هذه رسالة مفردة في بيان حجية الشهرة وجواز الاعتماد عليها في اثبات الاحكام
الشرعية قد كتبتها في غاية الاستعجال مع كثرة الاشتغال وبلبال البال واختلال الحال فاقول

باز بين شد
١٣٧١ ش

وبالله

[redacted]

وبالله سبحانه التوفيق والهداية الى سواء الطريق قد حكى شيخنا الشهيد ره في الذكرى عن بعض الاصحاب الحاق الشهرة
بالاجماع واستقربه ان كان المراد الحاقها في الحجية لا في كونها اجماعا لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء
بغير دليل ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل ولقوة الظن في جانب الشهرة وحكى هذا القول وجيد
عصرنا فيمانه في فوائده وان خالف العلامة ادام الله سبحانه علينا ظلاله لعدم اسناد الكلية الى الحجة
انا حيث الحق انها وامثاله لكن قال بعدم حجيتها اذ لا دليل على حجيته اصلا ولرواية ضعيفة ان نحوها لا
بين اصحابنا بحيث كاد ان يكون اجماعا وهذا هو الاولى لما ذكره شيخنا رحمه الله في الذكرى من الدليلين
وان اجيب عنهما بان الاول بان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير علم لا الخطأ بالاجتهاد وبيلا وليس بالخطأ
بمأمون على الظنون وعن الثاني بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة
بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه شيخنا الشهيد الثاني ره في
كتاب الرعاية التي الفها في الدراية الحديث مبينا وجهه فيما حكى عنه من ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا
بعد زمن الشيخ ره كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون
وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ره ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى
الشيخ ره وان الشهرة حصلت بمتابعته وذلك لضعف الجوابين اما الاول بان احتمال الخطأ في دليلهم انما يتأتى في
قطعيته ومتحرزة لا ظنيتها وبعد الخطأ فيه جدا وذلك فان المشهور مع نهاية عدالتهم ووفاقتهم وتجنبهم و
اختلاف انظارهم وآرائهم وعدم موافقة بعضهم مع بعض في كثير من الادلة الاجتهادية والمسائل
الخلافية حتى ان بعضهم خالف نفسه في مواضع عديدة وتعدد اقواله في مسألة متعاقبة وربما بلغت الى
اربعة اذا ارايناهم توافقوا في مسألة واتفقوا على الحكم فيها من دون تزلزل وكلا شبهة استبعد ان وقع
الخلل والخطأ في دليلهم ومن يلزم الظن القوي غاية القوة بصحته لكن لا يخفى عليك ان مآل هذا الدليل
على هذا التقرير يرجع الى الدليل الثاني والا فاصل هذا الدليل على التقرير المسطور في الذكرى ربما لا يندفع
عنه الاعتراض المتقدم كما لا يخفى واما الثاني فبما نبه عليه المحققون من انه نظر لكل ناظر من صنع متابعة
الفقهاء المتأخرين عن الشيخ ره له في الفتوى ان لا انه لم يجدها بعد وجدانه فيها كثيرا او لو سلم
فانما هي بالدليل لا بالتقليد فان عدالتهم تمنع عنه مع تصريحهم بحرمة تقليد المجتهد للاخر وان

ثم ان اراد بقوله تقليدا له بهذا المعنى فيما صنعناه لا نسلم انه تفسيق لمجتهدي المتأخرين عن الشيخ في تقليدهم له بغير
دليل وظهور فساده كما في بيان فساده ولو اراد به المطابقة له في القول بالدليل فمثله جار في تحقيقه
ايضا مع انه يقول بقوة الظن المستفاد من الشهرة بينهم هذا مع ان الجواب على تقدير صحته انما منع حصول قوة الظن
به فان اراد بقوله تقليدا له بهذا المعنى فيما صنعناه لا نسلم انه تفسيق لمجتهدي المتأخرين عن الشيخ
بتقليدهم له بغير دليل وظهور فساده كما في بيان فساده وان اراد به المطابقة له في القول بالدليل فمثله
جار في نفسها المجتهد بن ابي عقيل مع انه يقول بقوة الظن المستفاد من الشهرة بينهم هذا مع ان الجواب على
صحته انما منع حصول قوة الظن من الشهرة المتأخرة لا مطلق الشهرة كما ترى ولكن لو اجيب عنه بمنع كلية الكبرى
وهو حجية كل ظن للمجتهد لكان اولى من حيث استلزامه عدم الحجية الظن الحاصل من الشهرة في كليها
لكنه قاسم من جهة اخرى وهي عموم ما استدل به المجيب وهو صاحب المعالم لحجية الاخبار الآحاد
والظن المستفاد منها ومن جزئيات الدليل الرابع وهو ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم نعلم
بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عم في نحو زماننا هذا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد
غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح
كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق سد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف
فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فا
لعدول منها الى الضعيف قبيح فلا ريب ان كثيرا من الاخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء
من ساير الادلة فيجب تقديم العمل بها وهذا الدليل كما ترى جار في الشهرة ايضا اذ لا ريب في حصول الظن بها
ما لا يحصل من ساير الادلة فيجب تقديم العمل بها ولعله لهذا اعرض عن الدليل الثاني فيما اخذناه من منع كلية
الكبرى وانما اجاب عنه بالجواب المشعر بحجية الشهرة اذا كانت من القدماء واما ما يجاب عن الدليل الرابع
بمنع دلالته على كلية الكبرى من انه ان اريد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة
المذكورة اي استلزام انسداد باب العلم في حكم شرعي لكون التكليف فيه بالظن قطعا ممنوعة لجواز اعتبار
الشارع امورا مخصوصة بخصوصها وان كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها الظن كما في اصالة البراءة
فانه يمكن حجيتها من جهة الاجماع وان اريد انه كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة
مسلمة لكن يمنع قوله والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات الخ اذ على هذا التقدير لا مدخل للظن حتى يعتبر ضعفه وقوته
فيكون الانتقال من القوي الى الضعيف قبيحا وهذا الجواب كما ترى لا ينقض المواد الاولى فالملازمة
المذكورة ممنوعة لجواز اعتبار الشارع امورا من جوازه وان كان ممكنا ظاهرا فيتم منع الملازمة الآن

الدليل الرابع

+ الدليل القاطع من الخارج بعد التأمل الصادق بمنعه وبشبهها وهي الضرورة القاطعة بان لزوم الاقتصار
في الاحكام الشرعية على امثال تلك الامور المخصوصة يوجب الخروج عن الدين وعدم التدين بدين خير المرسلين ص وذلك
فان مثل تلك الامور قطعنا باعتبار الشارع لها وعلمنا به علما قطعيا من جهة الاجماع ونحوه من الادلة القاطعة
الدليل القاطع من الخارج بعد التأمل الصادق بمنعه وبشبهها وهو الضرورة القاطعة بان لزوم الاقتصار في الاحكام الشرعية
على امثال تلك الامور المخصوصة يوجب الخروج عن الدين وعدم التدين بدين خير المرسلين ص وذلك فان مثل تلك الامور
قطعنا باعتبار الشارع لها وعلمنا به علما قطعيا من جهة الاجماع ونحوه من الادلة القاطعة كبعض ظواهر الكتاب والسنة
المتواترة واصالة البراءة والاقتصار عليها وعدم التجاوز الى غيرها من الظنون الاجتهادية المستفادة من اخبار
الآحاد ونحوها في كل مسئلة مسئلة من المسائل الخلافية من اول الفقه الى آخره بمعنى وجوب الرجوع اليها وطرح الظنون
المخالفة لها يوجب ما ذكرنا جدا وانكاره مكابرة قطعا فان اكثر الاحكام الشرعية الآن مستفادة مما عدا هذه الامور
المذكورة من اخبار الآحاد والاجماعات المنقولة وغيرها من اسباب الظنون الاجتهادية بالقطع مبني على اعتبارها
دليل قاطع نعم تعتبر هذا الدليل اعني الدليل الرابع فان الآيات المستدل بها على حجية الاخبار على تقدير تسليم
وضوح دلالتها يستلزم العمل بها عدم حجيتها مطلقا المحكي في كلام جماعة من القدماء كابن زهرة والحلي والمرتضى
فان قلت هذا الاجماع معارض بمثله من المحكي في كلام الشيخ ره وغيره وهو ارجح لاشتهاره بالشهرة المتأخرة العظيمة
قلت اعتبار الشهرة مرجحا للدلالة لا دليل قطعي عليه على تقدير منع حجية ظن المجتهد مطلقا الآن اذا كان ظنا
مخصوصا مجمعا عليه فانه لا يتصور دليل قطعي هنا سوى الاجماع ودعواه فيما نحن فيه كما ترى فان المانع عن
حجية اخبار الآحاد مثلا لا يمنع عنها لكونها اخبار آحاد بل لانها لا يفيد الا الظن وهذه العلة بعينها
في المقام فكلما تمنع عن حجيته ايضا ومن هنا يظهر فساد دعوى الاجماع على حجية الظن المختلج الينا
في الآحاد والظنون المتعلقة بها متنا وسندا ودلالة كيف لا واصل حجيتها مختلف فيها لا اجماع
فيها اتم فكيف يكون اجماع على حجية الظنون المتعلقة بها مضافا الى فساد هذه الدعوى من جهة
اخرى تحقيقي ستقف عليه ان شاء الله تع فان قلنا المراد من الاجماع المدعى ليس اجماع الكل بل اجماع
القائلين بحجية اخبار الآحاد ويعبر عن مثله الاجماع المركب قلت مثل هذا الاجماع على تقدير تسليم
افادته القطع في مثل ما نحن فيه بحجيته وكونه دليلا قاطعا لها انما يجدي نفعا اذا ثبت حجية
نفس اخبار الآحاد اولا مع انها غير ثابتة كيف لا وانت بعد بصدد اثباتها بالآيات ولا دليل لك
غيرها فقد عرفت انه لا يتم الا باعتبار المرجح الظني واثباته بالاجماع المزبور فيه مع ان هذه
الشهرة معارضة بالشهرة القديمة المحكية بل الظاهرة مضافا الى تعدد النقل والاعتضاد

قاطعة بدل

بالأصول القطعية ولو لم يترجح هذا على تلك فلا اقل من المساوات والتكافؤ فان قلت غاية هذا الاعتراض
عدم جواز الاعتماد على مثل هذا المرجح الظني ومقتضاه تكافؤ الاجماعين المنقولين من الطرفين فيتساقطان
في البين فيكون وجودهما كعدمهما وح فيبقى عموم الآيات الدالة على وجوب حجية اخبار الآحاد سليمة
بالاصول القطعية ولو لم يترجح هذه على تلك فلا اقل من المساوات والمكافات فان قلت غاية هذا الاعتراض عدم جواز
الاعتماد على مثل هذا المرجح الظني ومقتضاه تكافؤ الاجماعين المنقولين من الطرفين فيتساقطان في البين فيكون
وجودهما كعدمهما وح فيبقى عموم الآيات الدالة على حجية الأخبار الآحاد سليمة عن المعارض طرا فلت القول
بتساقط المتعارضين عند التكافؤ خلاف التحقيق عند المجتهدين وكذا الأخباريين لمصيرهم الى التخيير
كما عليه الاولون او التوقف كما عليه الآخرون وكلاهما ينافيان المطلوب من وجوب العمل باخبار الآحاد تحتمه قطعا بحيث
يكون مخالفها وطرحها حراما اما على تقدير الأخير فواضح ومقتضاه عدم جواز الخروج عن الدليل القطعي الدال على
عدم جواز العمل بالظن مطلقا وخصوص الأدلة القاطعة النافية للتكليف كاصالة البرائة ونحوها في خصوص المسألة
التي وردت اخبار الآحاد باثبات التكليف فيها واما على التقدير الاول فكذلك ايضا وان كان فيه شائبة
الوجوب لأن غايته الوجوب التخييري وهو خلاف المطلوب المجمع عليه بين الفريقين المانعين عن حجية الأخبار الآحاد
والمثبتين لها فان الأولين يحرمون العمل بها والباقين يوجبون وجوبا حتميا من دون التخلف عنها مطلقا مع ان
البناء على التخيير يوجب المحذور الذي قدمناه في استلزام الترك العمل الا بالظنون المخصوصة المجمع عليها
مثله الخروج عن الدين من حيث لا يشعر تاركه بذلك فان تحصيل التخيير ومفاده جواز ترك العمل بالأخبار
الآحاد مطلقا في المواضع كلها والرجوع الى الأدلة القطعية والظنون المخصوصة ولو بنى على هذا لانعدم
وحصل كذا لم يكن له من الدين الا رسمه ومن الاسلام الا اسمه فان قلت لم يلزم ذلك والحال انه في
كل مسألة اجتهادية وقع الخلاف فيها لو ترك العمل بما عدا الظنون المخصوصة واتخذها خاصة حجة
فقد وافق قائل من العلماء ولا يكون بذلك خارجا عن الدين ولا عن طريقة المسلمين قلت
انه ان وافق في كل مسألة قائلا لكنه لا يجتمع في جميع المسائل المختلف فيها التي هي اكثر الأحكام
الشرعية جدا الى ما لعله خالف العلماء طرا اذ لم يوجد منهم من يرجع في جميع تلك المسائل الى الظنون
المخصوصة ويطرح ما عداها ويعمل بمقتضاها خاصة بل ان عمل بعضهم في بعض المسائل كذلك فلمعتقد
خاص قطعي او ظني ان عمل به يختص به الأمور المذكورة لكنه يعمل غيره بخلافها لقيام دليل
قاطع عليه عنده او ظني يخصصها ولا قاطع لهذا الثالث اذ الذي يدعيه ويختص به الأصول في جملة
من المسائل انما هو القدماء المتمكنون من تحصيله غالبا كالمرتضى والحلي وابن زهرة واضرابهم وهذا

يعلى

وهذا لم يتمكن من ذلك جدا والمفروض ايضا انه لم يعمل ظنيا اذا لم يكن ظنه ظنا مخصوصا وبالجملة الانسان
ولا شبهة في ان المقتصر على الظنون المخصوصة في الأحكام الشرعية في نحو هذه الأزمنة لا يبقى له اثر من الاسلام و
الشريعة بل مطلقا هذا يظهر بداهة وجوب اعتبار ظن اخر ما عدا الظنون المخصوصة المجمع عليها من نحو اخبار
الآحاد وغيرها وحيث تساوت بأسرها في كونها ظنونا غير مخصوصة ولم يمكن ترجيح بعضها على بعض من هذه
الجهة لا جرم جاز العمل بكل منها بل وجب حيث لا يعارضها اقوى منها بحسب القوة والضعف وحيث ثبت
جواز العمل بالظن مطلقا مخصوصا كان او غيره ظهر ان التكليف في امثال هذه الأزمنة المنسد فيها باب العلم
القطعي بالأحكام الشرعية انما هو بالمظنة من حيث كونها مظنة ومن ثبت الملازمة يتضح كونها فرقا
ويتوجه ما ذكرناه من حجية الشهرة لأن الظن المستفاد منها اقوى من الظن الحاصل من اصالة البرائة
وغيرها وانما لم يذكر صاحب المعالم هذا الدليل القاطع المثبت للملازمة لوضوحه من الحاج غايته وكانه
احاله الى الظهور الخارج البداهة ولو سلم عدم الأصالة فغايته وورود الاعتراض بمنع الملازمة
عليه دون من ضم الى ما ذكر من المقدمات هذه المقدمة فانه لا يرد عليه هذا الاعتراض بالكلية
ولا ينكر الملازمة وكلية الكبرى لتأثر من جهتها من له ادنى فهم ودرية فضلا عن اولي الافهام و
السلائق المستقيمة فان قلت مبنى ما ذكرت في تصحيح الملازمة انما هو دعوى عدم دليل قاطع على حجية
اخبار الآحاد والظنون التي تعلق بها متنا وسندا ودلالة وهي ممنوعة ولو سلمنا عدم دلالة
الآيات عليها وذلك لاطباق المتأخرين على العمل بها وبالظنون التي تحتاج اليها في تعلقها
اطباقا لا يشك في كونه منهم اجماعا وان حصل الخلاف بين قدماء العلماء فلم سابقا لأن الاجماع
عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ولو خالف المائة من اصحابنا فلم لا يجوز ان
يكون حكم نظريا مختلفا فيه في زمان مجمعا عليه في آخر كما هو جليّه في محله وحيث قام الدليل
القاطع على حجية اخبار الآحاد والظنون المتعلقة بها كانت ايضا ظنونا مخصوصة كاصالة البرائة
ونحوها وح لم يبق ظن غير مخصوص عدا الشهرة الخالية عن الدليل كما هي مفروض المسألة فلا
يلزم من عدم العمل بها المحذور الذي ذكرته وهو الخروج من الدين من حيث لا يشعر فانه
فان في العمل بما عداها مغناة عنها ويحصل الأحكام الشرعية كلها بحيث لا يشذ شيء منها
قلت محصل هذا الكلام على تقدير تسليم كون الظنون المستفادة من اخبار الآحاد وما يتعلق
بها ظنونا مخصوصة كاصالة البرائة ونحوها من الكتاب والسنة المتواترة من غير جهة الدليل الرابع
بل من جهة الاجماع خاصة ونشأ عنه واضح وخلافه ظاهر كيف لا وانه لم يشعر الى هذا احد الا هذا

يشذر

ولم ينبه عليه احد منهم بل يظهر منهم خلافه جدا سيما في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى
على من راجع كلماتهم وتأملها تماما لما هادنا ومع ذلك فالاجماع من المتاخرين على حجية الاخبار
ليس كليا بل اجمعوا عليه في الجملة كالقدماء عند من يدعي اجماعهم عليه وهو حجية اخبار العدل الامامي
المتفق على عدالته او الثابت عدالته بالصحبة المتاكدة او الشياع المفيد للقطع او
الشرعية اما اخبار غير العدل كلها كالموثق والحسن والقوي والضعيف المنجبر بالشهرة
ونحوها من القرائن الاجتهادية والصحيح المختلف في صحته لعدم ثبوت عدالة رواته وانفراد
بعضهم بل عزاه الى الاشهر بل يحكى من تزكية الواحد او شهادة القرائن وامثالها فللنزاع اتفاق
على حجيتها كيف لا وقد انكرها عز من الفضلاء حجية ما عدا الصحيح منها وبعضهم الحقوا به
الحجية الموثق والحسن والخبر المنجبر بالشهرة وبعضهم نقص وبعضهم زاد عليه فلا دليل قاطع
على حجية ما عدا الصحيح من اخبار الآحاد وتحجر الحجية فيه على تقدير تسليم دليل قاطع عليه ونافي
الاقتصار عليه دون باقي الانواع المحذور السابق من الخروج عن الدين وان كان اخف
منه في السابق وذلك لان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الاخبار الغير الصحيحة او الصحيحة
الغير المتفق على صحتها او المتفق على صحتها ولكن لها معارض من قبيلها لا يمكن الترجيح
بينهما الا بالظنون الاجتهادية التي لا دليل على حجية كثير منها كما لا يخفى ولذا ترى ان
مثل صاحب المدارك وغيره ممن يقتصر في الاخبار على ما صح عدالة رواته بالعلم او بالبينة
الشرعية القائمة مقامه شرعا يختل نظام احكامه ولا يتمكن من اثباتها على طريقته غالبا فتراه
يستشكل ويبقى الاشكال فيقول موافقة الاصحاب من دون دليل مشكل ومخالفتهم و
التخلف عنهم اشكل او بالعكس ولو لم يخالف طريقته ويوافقهم وكيف كان الامر
حيث ان الجري على تلك الطريقة يستلزم اختلال كثير من الاحكام الشرعية كما لا يخفى
على من له ادنى فهم وبصيرة وعلى هذا انه معدول عن اعتبار المظنة من حيث هي في الاحكام
الشرعية ولا مندوحة قد عرفت ان جهات الظن اذا كانت مختلفة ضعفا وقوة لزم
الترجيح الحاكم بها بالكلية لقبح العقل ترجيح المرجوح على الراجح وسبق ايضا ان الشهرة
ربما يستفاد منها ما لا يستفاد من سائر الادلة ونحو هذا الجواب عن الايراد المستدل بها
على حجية الآحاد بعد تصحيح الاستدلال بها بالذي بحثا او رد عليه سابقا من الاجماع المنقول
على عدم حجيتها بان يقال انه خبر واحد مخالف للكتاب فيطرح اتفاقا نصا وفتوى واعتبارا

ذلك

ذلك فانها ما دلت الا على حجية الخبر الصحيح المتفق على صحته او الصحيح المستظهر صدقه بالقرينة
القطعية من اجماع او غيره من الادلة القاطعة دون الظني لما يأتي من الاقتصار عليها
ما مضى كما لا يخفى هذا ولنا على اثبات المقدمة الكلية الكبرى المستفادة منها الدليل
الرابع وجهان وهو انه لا ريب انه دل على حجية الظن ولا يخلو اما ان يكون من حيث المظنة
هو المطلق او من حيث الخصوصية فلا سبيل اليه بعد ما تقرر سابقا وتمهد من ان الظن المستفاد
من نحو اخبار الآحاد والشهرة اقوى مما يستفاد من غيرهما من الظنون المخصوصة كما قاله البعض
انه حيث تعارضا لزم العمل باقويهما لكونها اجتهاد الضعيف مرجوحا وترجيح المرجوح على الراجح
قبيح عقلا ممكن شرعا وح فاحتمال الخصوصية يستلزم ترجيح الشارع المرجوح بتخصيصه له لفضيلة
الخصوصية دون ما هو راجح منه بمراتب عديدة وهو باطل بالضرورة فان قلت لو تم هذا لوجب
فيما اذا احصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بتمام
العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع قلت نعم الا ان الاجماع المدعى
هو الفارق ولولاه لقلنا فيه بما قلناه في المقام لكن المانع ومثله فيما نحن فيه غير حاصل
وعليه فيكون الاصل في الظنون المختلفة ضعفا وقوة لزوم الاخذ بالمرجح منها حتى يقوم
دليل قاطع على خلافه من اجماع او غيره فيؤخذ به كما في مثل النقض وغيره لكن للتامل
في هذا الوجه مجال ويمكن اثبات المقدمة بوجه آخر اوضح من هذا الوجه وقريب منه
بل نفسه الا انه يبني على التقدير الثاني ان حجيته مثله على اذا كان ضعيفا مستلزم لحجية
ما هو اقوى منها بطريق اولى والاولوية طرق مخصوص قطعا لكونها مجمعا عليها والنقض على
هذا بما نقض به في الوجه السابق مدفوع بما ذكرنا ولا مجال للتأمل فيه هنا بناء على ان الاولوية
دلالة ظاهرية يمكن تخصيصها باقوى منها حيثما تعارضا ولا يقدح ذلك في حجيتها
كما هو الحال في سائر الظنون التي هي من قبيلها وثبت تخصيصها وافادتها الظهور كما لا يخفى
فان قلت يمنع ذلك اذ ربما يتمكن المجتهد من اثبات بعضها اليوم بنفسه
بالتواتر سيما بالتواتر المعنوي الحاصل له من تتبع النصوص كما يتفق احيانا او بالاجماع
ايضا على امكان تحقق العلم به في مثل زماننا هذا ايضا على الاقوى فان في كثير من
المواضع ثبت من التتبع والتطلع والتظافر والتسامع من فتاوى القدماء والمتأخرين
وربما انضم اليه بالقرائن من الاخبار والقرآن والعقل وغيرها بل ربما امثل الاجماع

يجد التواتر مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة وربما انضم
الى الاجماع المنقول المذكور قرائن اخر مفيدة للعلم بل وربما انضم الى الاجماع المنقول
بخبر الواحد امثال ما ذكر الى حد تحصيل اليقين وربما تحصيل العلم من الخبر المحفوف
بالقرائن سيما اذا استفاض وبلغ حد الكثرة في الاستفاضة واصالة البراءة في الموضع
الذي لا يكون فيه دليل على التكليف من اليقينيات الثابتة الكثيرة لكنها من السنة والاجماع
المنقولة وانما في فتاويهم عليها بل وحصول القطع من ملاحظة طريقة الاصول الرسول صلى الله عليه
والائمة عليهم السلام بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم وبالجملة دعوى انسداد باب العلم في المسائل
الاجتهادية كلها واستلزام طرح الظنون الاجتهادية فيها ما معنى مخالف للوجدان في
كثير من المواضع قلت ان تلك المواضع التي في المواضع المدعى فيها امكان تحصيل العلم
لا تبلغ عشر معشار الفقه قطعا ومع ذلك نحينما تحصيل القطع لا يحصل غالبا الا علوم اجماع
بحيث يحتاج في تشخيص معلوماتها الى الظنون الاجتهادية يقينا وبالجملة هذا القدر من
العلم حيث يحصل لا يكفي لاثبات التكاليف كما هي والاحكام الشرعية المقطوع بثبوتها وبقائها
مستمرة الى يوم القيمة كما ان القدر المقطوع به من الدين او المذهب لا يكفي لبيان الاحكام
الشرعية فلا بد من اعتبار الظن من حيث هو هو لعدم التكليف بالاتيان وعدم امكان
الخروج عن العهدة بعنوان اليقين ومن ذلك ظواهر القران لو كان قطعي الدلالة ايضا لا يكفي
ولا يفي بذلك وكذا اصالة البراءة ولما على اثبات حجية الشهرة طريق آخر من غير جهة الدليل
الرابع وهو ان تتبع العلماء العاملين باخبار الاحاد ويعتمدون في تعديل رواتها
وتصحيحهم بتسفيههم وغيرها على الظنون الضعيفة غاية الضعف حتى ان الذي يتفقه منها
على الصحيح الثابت عدالة راويه بشهادة العدلين مثلا ولا يتعدى عنه امثر نراه يعتمد
في تمييز الرواة المشتركين بين العدول وغيرهم ممن يقدح وجوه عندنا وعند الكل
في حجيته مثل القرائن الحالية الرجالية التي هي في غاية الضعف مثل ان علي بن الحكم هو
الكوفي الثقة بقرينة ان احمد بن محمد يروي عنه وامثال ذلك من الظنون الضعيفة التي
هي في غاية من الكثرة بحيث لا تعد ولا تحصى وكذا يعتمدون في الترجيحات بين الاخبار
المتعارضة والقرائن الرجالية وغيرها على المرجحات الاجتهادية التي لم يقم على اكثرها
بل كلها دليل قاطع بجعلها المنوط مخصوصا وعلمهم هذا ان يبلغ حد الاجماع على حجية الظنون

المحتاج

المحتاج اليها من اخبار الاحاد وما يتعلق بها وان اختلفوا في افرادها فظن ولو كانت ضعيفة
جدا مثل ما معنى ان لزم منه حجية مخصوص الظن المستفاد من الشهرة بطريق اولى لكونه اقوى من
تلك الظنون بمراتب شتى بحيث لا يكاد ينكره احد من العقلاء ويفهم الاولوية لو يتركل
من سمع موجبها من اهل العرف والعادة فان قلت انها منتقضة مفقود وجه لادعاء وكان
فان المقدوح من الاولوية ليس الا ما اذا كان مشتركا فيها غيرها واضحة في العرف والعادة
وليس منها هذه الاولوية لما عرفته ولكن منكرها هنا بهذا الطريق الامن قبيل الغريق
يتشبث بكل حشيش واضعف منه ما يأتي في دفعها بانها من اقسام دلالة الالفاظ لكونها
دلالة التزامية عرفية على ما هو التحقيق ولا لفظ هنا يدل على حكم الاصل حتى يتفرع منه
انسحابه وجريانه في الفرع بطريق اولى اذ ليس الا المقدمات العقلية المومئة فيه الاجماع
المتقدم اليهما الاشارة وهما ليسا من الادلة اللفظية حتى يترتب عليهما الاولوية
وذلك لان الاجماع ونحوه ان لم يتضمنا نص لفظ الحكم عن الشارع صريحا الا انهما كاشفان
عنه قطعا يقينا على ان حجيتها عندنا ليس لخصوصيتهما بل لكونهما كاشفين عن قول الشارع
وهو الحجة لا هما وعليه فمالها الى اللفظ حيث يترتب عليه الاولوية قطعا واضعف منهما
القدح فيها باحتمال ان يكون للاصل في الحكم مدخلية لجريانه في كل اولوية الا
انه لا فرق بين قولك هذا هنا وبين قوله فان نزلت آية التأفيف بانه قد يكون للخصوصية
مدخل في التحريم فلا يتعدى الى انواع الاذى من الضرب والشتم ونحوهما وقوله
هذا مخالف للفهم قطعا نعكس قولك هذا والجواب عنهما واحد وهو ان احتمال الخصوصية
لا يلتفت اليها بعد اطباق العرف على فهم الاولوية وعدم احتمالهم لها وبالجملة الاولوية من
الادلة الظاهرية لا يقدح في حجيتها الاحتمالات الضعيفة ولو كانت يجب نفي الامر
محتملة وحالها كحال دلالة سائر الالفاظ مثل الامر والنهي فانهما وان احتملا الاستحباب والكراهة
الا انهما ظاهران في الوجوب والحرمة في العرف واللغة هذا ان يبلغ علمهم بتلك الظنون
الضعيفة المحتاج اليها في اخبار الاحاد وما يتعلق بها حد الاجماع وان لم يبلغ حد الاجماع
فاما ان يقتصر من تلك الظنون على ما قام الدليل القاطع على حجيته ويمنع حجية كل ظن
للمجتهد عداه بمنع كلية الكبرى ولا يقتصر بل يعمل بالكلية ويستثني منها ما قام الدليل
على خلافه من كالقياس والرأي والاستحسان ونحوها لا سبيل الى الاول

من استلزام الخروج من الدين وعدم التدين بدين خاتم النبيين ص فتعين المصير الى
الثانى لكن لا يخفى عليك ان مفاد الاستدلال على هذا التقريب التقدير راجع الى الدليل الرابع
ولكن المقصود من هذا الدليل انما هو التقدير الاول وانما رددناه بينه وبين هذا التقدير
تضييقا على الخصم وسدا للابواب محتملات كلامه بحيث لا يمكنه الذب والفرار
تحصيلا لمقصوده ومرامه منه وبالجملة ظهر مما ذكرنا من اول الرسالة الى هنا من وجوه شتى
حجية الشهرة مطلقا كان معها نحو رواية ضعيفة ام لا واتضح دليلها ام لا ولكن خرج منها الشهرة
التى لا يتضح دليلها ولا وجد معها رواية ضعيفة مثلا بانية بحالها فى حجيتها لعدم مانع عنها
اصلا لاختصاص الشهرة المانعة عن حجية الشهرة بغير مثل هذه الشهرة مما لم ينضم اليه
نحو رواية ضعيفة اذ لا مانع ان نخص عنها عمومات الادلة الدالة على عدم حجية الظن
مطلقا لكن ما قدمناه من الادلة القاطعة على حجية الظنون الاجتهادية فى الاحكام الشرعية
وما يتعلق بها من نحو الشهرة وغيرها تخصصها لانها خاصة والخاص مقدم على العام قطعا
ومن هنا يسهل الخروج عما يورد على الاستناد الى الاخبار الضعيفة والقول
بحجيتها بدعوى انجبارها بالشهرة من ان كلا منها بانفراده ليس بحجة شرعية فكيف
باجتماعهما يحصل حجة شرعية اقوى من الحجج الشرعية من نحو الصحاح المستفيضة التى
كل منها حجة مستقلة فضلا عن ان يكون كلها مجتمعة وبعضها الى بعض منضمة وذلك
فان الحجة فى الحقيقة انما هى نفس الشهرة لا الرواية وانما تكون حجة ولسنا اليها
الحجية مساعمة مجازا تعويلا على الوضوح الخارجى المستفاد مما قدمناه والمقصود من ذكر
الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقة ووسيلة الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية
الشهرة لعدم دخولها فيها كما عرفته والا فليس الرواية هى الحجة بل انما الحجة هى الشهرة
فان قلت ان هذا التوجيه لم يظهر من كلمات الاصحاب القائلين بحجية الرواية المشهورة
بالشهرة بل ظاهرهم انما الرواية هى الحجة فيكون توجيها بما لا يرضى قلت اولا انه
لم يظهر من الاصحاب عندهم فى حجية مثل هذه الرواية نفيا ولا اثباتا الا بما ذكرنا فالاعراض
منزلة الورود وحدا انما هو الجواب من طرفكم فهو الجواب بعينه منا فان قلت استشهاد
اطلاق عدم الشهرة بينهم يكشف عن عدم كون العذر هذا قلت نمنع الاطلاق
اذ لم يظهر منهم الا عدم حجية الشهرة الخالية عن الدليل لا مطلقا فان قلت نسبتهم الحجية

على الى الرواية كما يشعر عن فساد هذا العذر قلت كما انه يمكن ان يجعل هذا قرينة
على ذلك كذلك يمكن توجيه الاعتراض المتقدم لولا ما ذكرنا وقرينة على خلافه وبالجملة عذر
الاصحاب غير واضح فلا يتوجه دعوى كون ما ذكرنا توجيها بما لا يرضى وثانيا ان هذا التوجيه
لم اذكره مع ما الطريقتهم بل تحصيلا للعذر لنفسى فى العمل بالاخبار المنجبرة بالشهرة بينى وبين
الله تع وتخلصا لها من الاعتراض المتقدم سابقا بناء على قوة وبغاية متانة لولا ما
وجهنا العدم محيص عنه بعد ذلك عدا الاعتراض بعدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة و
هو يستلزم اختلال اكثر الاحكام الشرعية كما مضى وهذه هى الثمرة العظمى فى القول بحجية
الشهرة كما هو واضح لمن تدبرها فاما ما بقى فى الذب عن الاعتراض المتقدم من ان عدم حجية
الرواية انما هو حيث لم يحصل التثبت والتبين الكاشف عن صدقها وصحتها واما معه
فهو حجة جدا لان الله تع لم يامر بطرح الرواية الضعيفة بل امر فيها بالتثبت واستظهار
الصدق فان ظهر عمل بها والا طرحت ولا ريب ان الشهرة يحصل بها التثبت ويستظهر بها
صدق الخبر فيتعين عليه العمل فمنظور فيه لتوقفه على تعميم المتثبت للتثبت الظنى وهو
مشكل فان معناه لغة استكشاف حقيقة الخبر وصدقه فى نفس الامر ولا يكون ذلك
الا بتحصيل العلم به واحتياط الاصل بقا هذا المعنى الى ان يظهر من اهل العرف خلافه
ولم يظهر لعدم ثبوت فهمهم عنه خلافه بحيث يشمل التثبت الظنى الحاصل من نحو الشهرة
بل الظاهر منهم خلافه ~~ولم يظهر لعدم ثبوت~~ والموافقة للغة فان المتبادر من لفظ التبين عندهم
ليس الا ما هو معناه حقيقة فى اللغة فاذا قال رجل مثلا تبين الحساب والدفتر فان
لفلان على كذا فلا شك ان اهل العرف يفهمون منه حصول العلم والقطع للرجل بالدين
وقد شهد بعضهم بل جملة منهم ممن خالا ذهنه عن الشبهة بذلك بعد عرض المثال عليه
ومع ذلك تعليل وجوب التثبت بخوف الوقوع فى الندم اوضح شاهد على لزوم كون التثبت
قطعيا اذ مع ظنيته يخاف مع الوقوع فى الندم قطعا اذ الخطاء غير مامون على الظنون جدا
ومثل هذا الكلام جار فى خبر العدل ايضا ولهذا يتامل فى دلالة الاية على حجية اخبار الآحاد
مطلقا وهو مشهور وان امكن الجواب عنه لكن بصعوبة كما لا يخفى ثم لو سلم مخالفة العرف للغة
وفهمهم من ان التثبت اعم من العلم والظن الحاصل من نحو الشهرة وانه مقدم عليها حيث
حصل معارضة بينهما كما هو الاقوى نقول ان سياق الاية على هذا الظاهر فى حجية الشهرة بنحو

مطلقا كان معها رواية ام لا لظهورها في ان الاعتماد في الخبر حقيقة انما هو على المبين اذ ليس
معنى حجيته الا حصول البيان والمبين وحصر العمل بمضمونه بعد ثبوت الامر من حيث كونه
هو الكاشف والمصدق وصدق الحكم انما ينتهي اليه فيكون هو الحجة على اثباته وهو مسلم
لحجية الشهرة لحصول البيان الذي هو المناط العمل بالرواية فيها مطلقا ولو تجردت عنها
اذ الاعتبار القاطع شاهد على ان الرواية لا مدخلية لها في وصف كون الشهرة مبينة
ولا في حصر العمل بها بعد حصول وصف البيان بها وذلك لان الرواية الضعيفة
بنفسها لا محصل لها الا التردد بين احتمالي الصدق والكذب فيها وان ترجح الاول
رجحانا ما ضعيفا لا يكون معتبرا فهي بالاضافة اليهما متساوية النسبة كما يحتمل
وكذا يحتمل عدمها وهذان الاحتمالان باقيان في كل مسئلة يرد ورد الامر في الحكم الشرعي
بينهما فاذا اعانت الشهرة تشخصت احدهما بوصفها البياني الذاتي عن الآخر
فان الاحتمالين المتساويين في الرواية الضعيفة ليس الا كحالهما في كل مسئلة لو لم توجد
رواية فيها اصلا فاذا لحقت الشهرة مبينة مشخصة لاحدهما عن الآخر بنفسها بمقتضى
الادلة الشرعية صلحت لذلك مطلقا كان معها رواية ام لا فلهذا اعترف بعض الاجلة
ممن استدرج بصعوبة الاستناد الى الرواية في دفع الاعتراض المتقدم اليه الاشارة
مشيرا في وجه الصعوبة الى ما عرفت من ظهور الادلة في ان العمدة انما هي بالتبيين في نفس
الرواية لكني ليت شعري كيف غفل عن دلالة الادلة على هذا على حجية الشهرة بنفسها
عن مدخلية الرواية ومع ذلك فقد دفع الاعتراض بما المتقدم بما هو اعرف به وهو دعوى
الاجماع على حجية الرواية المنجبرة بالشهرة ولم اعرف وجهها ولم اتحققه اصلا بعد شهرة
الخلاف العظيم في حجيتها فضلا من تحقق متأخري المتأخرين من جماعة ولا يمكن الاطلاع
فيها بالاجماع غالبا سيما في امثال زماننا ولكنه غير مستحيل وان بعد لكونه حدسيا يطلع
العلم به من جهته ثم حصل له ولم يحصل للعبد واعلم ان اصل وضع الرسالة وان كان
لبيان حجية الشهرة لا بل المقصد الاهم منها انما هو اثبات كلية الكبرى المستفاد
من الدليل الرابع بالتقريب الذي ذكرناه [illegible] فان منعها يترتب
عليه مفاسد عظيمة ومنها عدم تمكن المجتهد من التمسك بشيء من الظنون المختلف
فيها بل مطلقا حيث لم يقم دليل قاطع على حجية ما عدا الدليل الرابع ودفع الايراد عنها ايضا

هو الحق

والاقتصار على القطعيات والظنون يوجب ما ذكرنا من الخروج من الدين فان
المستفاد منها ليس الا احكام قليلة ومع ذلك هو امور اجمالية ولا تتشخص الا بالظنون
الاجتهادية مثلا الاجماع واقع على ان الركوع واجب اما انه الى اي حد يجب واي
شيء معتبر فيه هل هو مطلق الذكر او التسبيح وعليه اي قدر يجب منه وغير ذلك
فليس بمقطوع بل لا بد فيه من الرجوع الى اخبار الآحاد وغيرها ويحتاج كل منها الى
ظنون اجتهادية لانا ما تخفى سندا او متنا او دلالة او تعارضا ودعوى الاجماع على حجية
مثل هذه الظنون لا من حيث كونها ظنا ممنوع ووقوع الخلاف في كثير من جزئياته لم
ان لها وجها بل يكاد يقطع بفسادها فانه مع الخلاف كيف يمكن دعوى الوفاق او العلم
العلم به معه في امثال هذه الازمنة غالبا وان كان ممكنا كما مضى اللهم الا ان يقال ان
وقوع الخلاف في بعض الجزئيات ليس الا لانكار المخالف حجية الظن المختلف فيه بل لمنعه
حصول الظن من السبب الخاص الذي يدعى افادته الظن وفيه نظر فانا نرى كثيرا من الظنون
المختلف فيها لا يمكن ان يختلف في كونها ظنونا مثل تزكية العدل الواحد في اعتبار
العدالة اذ لا ريب في افادتها الظن بها ومع ذلك نرى الخلاف في حجيتها والمنكر لها
لا يعتقد الا بان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم او ما يقوم مقامه
شرعا ومثل ذلك كثير جدا او ح فكيف يمكن دعوى الاجماع على حجية الظنون المتعلقة
باخبار الآحاد وغيرها من الادلة الشرعية مطلقا مع ان كثيرا من الاخبار الآحاد و
غيرها لا يعتبر ادلة الا بعد ملاحظات تلك الظنون المختلف فيها ولو سلم الاجماع على حجية
الظنون المتعلقة بالادلة من حيث كونها ظنونا متعلقة بها فانما غايته اثبات حجية الظن
الظن المتعلق بالعلم او يثبت كونه دليلا واما الظن الذي يصير به الشيء دليلا فلم
يستفد منه حجيته الا ان يدعى الاجماع على مثل هذا ايضا بدعوى الاستقراء وتتبع
موارد كلماتهم وهو تعسف ظاهر ولا فرق بينها وبين ان يدعى صدق الاجماع على حجية
ظن المجتهد مطلقا بان يقال ان تتبع موارد استدلالاتهم في الاحكام الشرعية بالظنون
الاجتهادية يحصل القطع بان اعتمادهم على الظنون وركونهم اليها ليس الا من حيث
كون الظن ظن المجتهد حجة عندهم مطلقا من حيث كونها ظنا من دون ان يكون
لخصوصية مورد دون الآخر مدخلية فيه اصلا ولذا لو تعارضت ظنونهم يأخذ ورها

هو اقوى ولا يمكنون منها على من ما انعقد الاجماع عليه وكان مقطوعا انتهى جد والغا
العلامة مدة في اثبات هذه الكلية كلام لا باس بذكره وختم الرسالة به قال واحتج
صاحب المعالم وغيره على حجية اخبار الآحاد بان باب العلم في غير الضروري بان منسد
والطريق منحصر في الظن فلا بد من كونه حجة الى آخر ما ذكره وحاصله ان الاجماع واقع
على ما كنا مع الحاضرين في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الانور الى يوم المحشر و
كوننا مشرعة به ومن امته من بديهيات الدين وكما اجمع عليه المسلمون وظهر
من الاخبار المتواترة وسد باب العلم واليقين يتوقف سبل الاحكام قطعي وجداني
لان المعلوم بالضرورة او الاجماع ليس الا امرا اجماليا فقد مشترك بين خصوصيات
لا بد من اعتبارها حتى ينفع ذلك الاجمالي ويتعين ذلك المشترك بتعيين وتثبته
حكم الشارع بالنسبة الى افعالنا انتهى كلامه وفيه تأييد لما ذكرنا وتقوية لما اسسنا
وان كان فيما ذكره اشتباهات ليست هذه الرسالة محل نشرها ‌هه تمت الرسالة
والصلوة على خاتم الرسالة والحمد لله على اتمامه وصلى الله على محمد وآله وقد وقع
الاتمام في يوم الاربعاء الثالث والعشرين من شهر الشعبان المنتظم في شهور سنة
اربع واربعين ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها
الف الف صلوة وتحية بيد العبد الفقير الى الله الغني محمد رضا بن علي الكوكدي
بلغه الله تعالى من النقصان الى الكمال بحق محمد صلى الله عليه وآله خير آل واغفر لهما و

تجاوز عن سيئاتهما واستر عيوبهما واجعلهما
من اهل الجنة واحرم شيبتهما
من النار [illegible]

باز بین شد
۱۳۷۱ ش

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين اما بعد
فيقول الفقير الى الله الغني علي بن محمد علي ان هذا اصل يتضمن تحقيق القول باستحالة اجتماع
الامر والنهي في شيء مطلقا تساوى متعلقهما او اختلفا بالعموم والخصوص وثبتا اما جزئيا ولا
خلاف يعتد به في الاولين ولا بناء الاول فانه لا مدخل فيه ولا اشكال بعموميه وكذا الثاني
لا اشكال فيه كما لا اشكال في الجمع بينهما فيما اذا اثبتا كليا واما الخلاف فيما اذا اثبتا جزئيا
كقوله صل ولا تغصب فجمهور المحققين على عدم امكان الاجتماع ولزوم تقدم النهي على الامر
وهو الحق ولا بد من تمهيد مقدمة وهي ان ذلك مبني على ما هو المختار في مفاد الامر
والنهي وكون الاول حقيقة لغة وعرفا في طلب الماهية لا بشرط الوحدة ولا التكرار والثاني
حقيقة كذلك في طلب تركها على سبيل الفور والدوام والاستمرار وعلى الامرين جمهور المحققين
من علمائنا الاخيار وحيث قد عرفت ذلك فنقول فلا صل ليس مفاده سوى طلب
ايجاد ماهية الصلوة في الخارج من غير التفات الى خصوصيات التشخصات بالكلية
وانما اعتبرت في امتثال الامر المزبور بمحض الاعتبار العقلي من حيث كونها مقدمة لوجوده
في الخارج ولا دخل في اللفظ فيها الا باللزوم العقلي الغير المعدود من اقسام الدلالات
اللفظية حتى الالتزامية وهذا على المختار من ان الامر بالشيء لا يقتضي الامر بمقدمته
مطلقا واضح واما على مذهب المشهور القائلين بالدلالة فكذلك لان المقدمة المامور بها
عندهم ليست الا ما يحصل به ذو المقدمة وهي يحصل في تشخص ما وانه الواحد و
يقتضي ذلك كالقول بان الامر حقيقة في الوحدة كون المامور به شخصا واحدا الزاما
وتضمنا ليحصل به ماهية المامور به في الخارج دون التشخصات كلها ولا المعين
منها ولا كذلك النهي بناء على ما عرفته من افادته الدوام والتكرار فانهما يدلان على
تعلق النهي بالماهية بجميع تشخصاتها كائنة ما كانت حتى في محل اجتماع الطبيعتين
في الصلوة والغصب وشموله لذلك على طريق الحتم والجزم ولو من جهة العموم الاستغراقي

۱۳۲۳/۴/۲

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: رساله اجتماع امر و نهی

مؤلف متن: عباس بن محمد رضا ... محشی

شارح ... مترجم: خط محمد رضا گلپایگانی

تاریخ تحریر: ۱۲۴۴ نوع خط: نسخ تعداد سطر: ۲۵ سطر

جزء کتب: اصول زبان: عربی عدد اوراق: ۵

طول: ۲۰ عرض: ۱۲ شماره عمومی: ۱۹۶۲۶

وقفی / خریداری: اهدائی مقام معظم رهبری تاریخ وقف / خریداری: خرداد ۱۳۷۲

ملاحظات: ...

۷۲/۴۶۱۵

هو الذي ولا يعكمون منها على ما انعقد الاجماع عليه وكان مقطعها انتهى ... والعلامة قد في اثبات هذه الكلية كلام لا باس بذكره وختم الرسالة به قال واحتج صاحب المعالم وضعه على حجية اخبار الآحاد بان باب العلم في غير الضروريات منسد والطريق منحصر في الظن فلا بد من كونه حجة الى آخر ما ذكره وحاصله ان الاجماع واقع على ما ذكرنا مع الحاضرين في الاحكام الشرعية بل بقاء الشرع الابدي والحي يوم المحشر كونها مشرعة بدومة امته من بديهيات الدين ومما اجمع عليه المسلمون وظهر من الاخبار المتواترة وسد باب العلم واليقين شفا صيل الاحكام قطعي وجداني لان المعرفة بالضرورة او الاجماع ليس الا امرا اجماليا قد ومشترك بين خصوصيات لابد من اعتبارها حتى تنفع ذلك الاجمالي ويتعين ذلك المشترك بعينه ودنه حكم الشارع بالنسبة الى افعالنا انتهى كلامه وفيه تاييد لما ذكرنا وتقوية لما شرنا وان كان فيما ذكره اشتباهات ليست هذه الرسالة محل نشرها ۵۵ تمت الرسالة والصلوة على خاتم الرسالة والحمد لله على اتمامه وصلى الله على محمد وآله وقد وقع الاتمام في يوم الاربعاء الثالث والعشر من شهر الشعبان المنتظم في شهور سنة اربع واربعين ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية المصطفوية على هاجرها الف الف صلوة وتحية بيد العبد الفقير الى الله الغني محمد رضا بن علي الكوكدي بلغه الله تعالى من النقصان الى الكمال بحق محمد صلى الله عليه وآله خير آل واغفر ...

فجاوز عن سيئاتنا واشرهم بهاد اجعلها
من اهل الجنة واحرم شيبتها مع
من النار ...

بازبین شد
۱۳۷۱ ش

المستفاد من مفهوم النهي على ما هو الفرض ولا يمكن ذلك في الأمر فانه لم يشتمل على هذا الفرد
بعد تبدله واما فان تعارض بين الأمر والنهي فيه هذا على المختار واما على القولين
الأصوليين فشموله لهذا الفرد ليس على الحتم والجزم بل هو على البدلية ومثله لا يعارض
الشمول على الجزم فانه كالنص والشمول بالبدلية كالظاهر وحيث حصل التعارض بينهما
قدم النص على الظاهر ولا يلتفت الى اختلاف الجهة مع امكان اعتباره عقلا في الجملة
كما قالوا ان التضاد فيما اذا كان النسبة بين متعلقي الأمر والنهي عموما وخصوصا
مطلقا مثل قولهم صم ولا تصم يوم العيد فانه لم يقل احد ممن يعتد به بصحة صوم يوم العيد
لوجوبه وحرمته معا وان نقل عن شاذ من غيرنا وهذا الذي ذكرنا من عدم التعارض
مطلقا على ما هو المختار وكونه من قبيل تعارض العموم والخصوص مطلقا انما هو فيما اذا
انحصر الوقت الواجب المأمور به حيث تعدد فيه التشخصات امكانا واما اذا امتد الوقت
ولم ينحصر الا التشخص واحد حصل التعارض في ذلك التشخص بعد نفينا والتزاما وعندنا
وان لم يحصل التعارض لفظا لكن يستحيل الاجتماع عقلا عندنا على ان الأمر بالشيء انما يصح
مع امكانه وايجاد الطبيعة المأمور بها في الخارج لا يمكن الا في ضمن الفرد والتشخص والغرض
انحصاره في الواحد وان اشتمله النهي ولو في ضمن العموم ووجب الانزجار عنه بمقتضى النهي
امتنع وجوده حينئذ بناء على ان المانع الشرعي كالمانع العقلي فيلزم من اجتماعهما في ذلك
الفرد تكليفا بما لا يطاق لانه امر بشيء لا يمكن وجوده في شخص لا يمكن الاتيان به فتنبه ولذا
فرضوا المسألة ومثلها في الصلاة في المكان المغصوب في سعة الوقت دون ضيق الوقت
لاستحالته قطعا لما عرفت ويستحيل الاجتماع ايضا في المثال على القول بان مادة الأمر للتكرار كالنهي
لانتفاء الوجه فيه الاستحالة هو لزوم المحذور من التكليف بالمحال وحيث لم يجتمعا لا بد من رفع
اليد عن الأمر او النهي فرارا عن ذلك المحذور وذلك بالمرجحات الاجتهادية وحيث تعذر
واما لزم التخيير او الوقف او الرجوع الى حكم الأصل واما رجح الأصحاب في المثال
وهو ما اشتغل فيه الأمر والنهي لما عرفت من انه لا تعارض اما لفظا كما هو المختار او كونه
من باب العموم والخصوص والنص والظاهر وحيث تعلق النهي اشد وان النهي عنه اذا كان
عبادة كما في المثال او مطلقا ولو كانت معاملة على القول بان النهي فيها يقتضي الفساد
ايضا وهذا الذي ذكرناه السر في تقديمهم النهي على الأمر في المثال دون ما يأتي من ان في النهي

دفع المفسدة

دفع المفسدة وفي الأمر جلب المنفعة ودفع المفسدة اولى من جلب المنفعة لان هذا شيء
لم يقم عليه دليل على ايجاب الترجيح لاحد المتعارضين على الآخر لو انحصر المرجح فيه مع ان
دفع المفسدة وجلب المنفعة حاصلان في كل من الأمر والنهي اذ امتثال النهي والانزجار عن
المنهي عنه كما فيه دفع المفسدة كذا فيه جلب المنفعة لتضمنه الاطاعة للسيد الموجب لترتب
الثواب والأمر وان كان في الاتيان به جلب المنفعة كذلك فيه دفع المفسدة الناشية عن المخالفة
الحاصلة بترك المأمور به فالأمر والنهي متساويان في ذلك وان اختلفا في المتعلق من طلب الايجاد
وطلب الترك كما هو واضح واما ما قيل من استحالة اجتماع الأمر والنهي في نحو الصلاة في الدار المغصوبة
انما هي لتضاد الأمر والنهي والتحريم والوجوب وتباين فصليهما من عدم جواز الفعل وعدم جواز
الترك ونظيره وارد في الصلاة في الحمام مثلا المنهي عنها ولو كراهة وبين فصلها وفصل الإلزام
تباين ايضا وقد قلتم فيها باجتماع الأمر والنهي ولا هناك وما الفرق بينهما فالجواب اولا ان المثال
المنقوض به التعارض فيه بين الأمر والنهي تعارض العموم والخصوص المطلق وقد عرفت انه
لا خلاف يعتد به في استحالة الاجتماع فيه بناء على وجوب تقديم النص على الظاهر والخاص على
العام وعدم جواز اجتماعهما وهذا النقض لا يختص بالشيعة المانعين من اجتماع الأمر و
النهي اذا كان بين متعلقيهما تباين جزئي بل يرد عليهم وعلى الاشاعرة المجوزين لذلك
لحصرهم الجواز بين المتباينين جزئيا لا المتعارضين عموما وخصوصا والمثال المنقوض به
من القسم الأخير الذي اتفق فيه الفريقان بالمنع عن الاجتماع فيه ولزوم التخصيص وقيل في
الجواب عن هذا النقض امور لا تسمن ولا تغني من جوع والحق في الجواب بعون الملك الوهاب
هو ان متعلق المأمور به ليس الا الطبيعة المحضة المعراة عن خصوصيات التشخصات
التي لها مقدمة الوجود فمتعلق الأمر شيء بسيط لا تركيب فيه بخلاف النهي لتعلقه في مثال
النقض بالصلاة المقيدة بالوقوع في الحمام فاذا متعلق النهي امر مركب من الماهية المتشخصة
لوقوعها بالتشخص المخصوص ولما كان المتعلق بالنهي الترك فهو كالسلب وسلب المركب لما كان
يصح بسلب الجزئين معا او الأجزاء حيث كانت متعددة وبكل من الجزئين او الأجزاء منفردا
والمنهي عنه في المثال الصلاة المركبة من الماهية وقيد الوقوع في التشخص لم يحصل القطع بتعلق
الأمر بخصوص الصلاة خاصة او مع تشخصها بقيد المعية واحتمل احد خصائصه بخصوص
القيد دون المقيد مطلقا فلم يكن نصا في تعلق النهي بالماهية مطلقا وحيث لم يحصل يرجع الى مقتضى

المستفاد من مفهوم النهي على ما هو الفرض ولا كذلك الامر فانه لم يشتمل على هذا الفرد

بعينه راسا فلا تعارض بين الامر والنهي فيه هذا على المختار واما على القول

الآخر من شموله لهذا الفرد لا على الحتم والجزم بل هو على البدلية ومثله لا يعارض

الشمول على الجزم فانه كالنص والشمول بالبدل كالظاهر وحيث حصل التعارض بينهما

قدم النص على الظاهر ولا يلتفت الى اختلاف الجهة مع امكان اعتبارها عقلا وجلا

كما قالوا ان التنافي فيما اذا كان النسبة بين متعلقي الامر والنهي عموما وخصوصا

مطلقا مثل قوله صم ولا تصم يوم العيد فانه لم يقل احد ممن يعتد به بتجويز صوم يوم العيد

لو صيم وحرمته معا وان نقل عن شاذ من غيرنا وهذا الذي ذكرنا من عدم التعارض

مطلقا على ما هو المختار وكونه من قبيل تعارض العموم والخصوص مطلقا انما هو فيما اذا

اتسع الوقت الواجب المامور به حيث تعدد فيه التشخصات امكانا واما اذا ضاق الوقت

ولم يتسع الا لتشخص واحد حصل التعارض في ذلك التشخص صريحا ونصا والتزاما وعقلا

وان لم يحصل التعارض لفظا لكن يستحيل الاجتماع عقلا ونقلا على ان الامر بالتي انما يصح

مع امكانه وايجاد الطبيعة المامور بها في الخارج لا يمكن الا في ضمن الفرد والتشخص والغرض

انحصاره في الواحد وان اشتمله النهي لوقوعه في ضمن العموم ووجب الانزجار عنه بمقتضى النهي

امتنع وجوده حقا بنا على ان المانع الشرعي كالمانع العقلي فيلزم من اجتماعهما في ذلك

الفرد تكليف بالايطاق لانه حينئذ لا يمكن وجوده في شخص لا يمكن الاتيان به شرعي ولذا

فرض المسالة ومثالها في الصلوة في المكان المغصوب في سعة الوقت دون ضيق الوقت

لاستحالته قطعا كما عرفت ويستحيل الاجتماع ايضا في المثال على القول بافادة الامر التكرار كما هو

لاتحاد الوجه في الاستحالة وهو لزوم المحذور من التكليف بالمحال وحيث لم يجتمعا لا بد من رفع

اليد عن الامر والنهي فرارا عن ذلك المحذور وذلك بالمرجحات الاجتهادية وحيث تعذر

فاما لزم التاخير او التخيير او الوقف او الرجوع الى حكم الاصل واما رجح الاصحاب في المثال

وهو ما اتسع فيه وقت الامر والنهي لما عرفت من انه لا تعارض اما لفظا كما هو المختار او كونه

من باب العموم والخصوص والنص والظاهر وحيث تعلق النهي اشد وانه النهي عنه اذا كان

عبارة كما في المثال او مطلقا ولو كانت معاملة على القول بان النهي فيها يقتضي الفساد

ايضا وهذا الذي ذكرناه هو السر في تقديمهم النهي على الامر في المثال دون ما ياتي من ان في

دفع المفسدة

بعض الكاتب ليس بساكن ما دام كاتبا لا دائما اي بعض

الكاتب ساكن بالفعل صدق في عكسه بعض الساكن

ليس بكاتب ما دام ساكنا لا دائما اي بعض الساكن كاتب

بالفعل وصدقه بهذا الدليل الافتراض وهو ان يفرض

ذات الموضوع اعني بعض الكاتب زيد فزيد ساكن

بالفعل بحكم لا دوام الاصل وايضا زيد الموضوع

كاتب بالفعل لصدق وصف العنوان على الذات

بالفعل على راي الشيخ فيصدق بعض الساكن كاتب

بالفعل وهو لا دوام العكس ثم تقول زيد ليس بكاتب

ما دام ساكنا والا لكان زيد كاتبا في بعض اوقات

كونه ساكنا فيكون زيد ساكنا في بعض اوقات

كونه كاتبا لان الوصفين اذا اتفقا دائما في ذات واحد

تثبت من الوصفين في زمان الآخر في الجملة وقد كان

حكم الاصل ان زيد ليس بساكن ما دام كاتبا هذا خلف

دفع المفسدة و لم يقل بعضهم دليلا دفع المفسدة المنهي عنه كما التراب والاه الحاصلة بترك وطلب الترك كما هو المستفاد الا الترك ونظيره بناء ايضا وقد المفوض به الا لاخلاف بعد العام وعدم النهي اذا كان لمحرم الجواز من القسم الا الجواب عن هو انه فلعدم التي لها مقدمة النفس بالفعل لوقوعها بالنهي يصح لطلب الجز

والمنهي عنه في المثال الصلوة المركبة من المهية وتلبسها لوقوع في التشخص لم يحصل المطلوب

الامر بخصوص الصلوة خاصة او مع تشخصها بقيد المعينة واحتمل اختصاصه بخصوص

القيد دون المقيد مطلقا فلم يكن نصا في تعلق النهي بالمهية مطلقا وحيث لم يحصل يرجع الى مقتضى

المستفاد من مفهوم النهي على ما هو المفروض ولا يمكن اتيان الامر فانه لم يشتمل على هذا الفرد
بعينه راسا فلا تعارض بين الامر والنهي فيه هذا على المختار واما على القول بجواز
الاجتماع فشموله لهذا الفرد ليس على الحتم والجزم بل هو على البدلية ومثله لا يعارض
الشمول على الجزم فانه كالنص والشمول بالبدلية كالظاهر وحيث حصل التعارض بينهما
قدم النص على الظاهر ولا يلتفت الى اختلاف الجهة مع امكان اعتباره عقلا في الجملة
كما قالوا ان التنافي فيما اذا كان النسبة بين متعلقي الامر والنهي عموما وخصوصا
مطلقا مثل قوله صم ولا تصم يوم العيد فانه لم يقل احد ممن يعتد به بصحة صوم يوم العيد
لوجوبه وحرمته معا وان نقل عن شاذ من غيرنا وهذا الذي ذكرنا من عدم التعارض
مطلقا على ما هو المختار وكونه من قبيل تعارض العموم والخصوص مطلقا انما هو فيما اذا
اتحد الفرد الواجب المامور به حيث تعدد فيه التشخصات امكانا واما اذا انحصر الكل
ولم يبق الا تشخص واحد حصل التعارض في ذلك التشخص صريحا وتضمنا والتزاما وعنده
وان لم يحصل التعارض لفظا لكن يستحيل الاجتماع عقلا فنبادر على ان الامر بالشيء انما يصح
مع امكانه وايجاد الطبيعة المامور بها في الخارج لا يمكن الا في ضمن الفرد والتشخص والغرض
انحصاره في الواحد وان اشتمله النهي ولو في ضمن العموم وجب الانزجار عنه بمقتضى النهي
امتنع وجوده جدا بنا على ان المانع الشرعي كالمانع العقلي فيلزم من اجتماعهما في ذلك
الفرد تكليف ما لا يطاق لان من شيء لا يمكن وجوده في شخص لا يمكن الاتيان به بشيء ولذا
فرض المسالة ومثالها في الصلوة في المكان المغصوب في سعة الوقت دون ضيق الوقت
لاستحالته قطعا كما عرفت ويستحيل الاجتماع ايضا في المثال على القول بافادة الامر التكرار كما هو
لاتحاد الوجه في الاستحالة وهو لزوم المحذور من التكليف بالمحال وحيث لم يجتمعا لا بد من رفع
اليد عن الامر والنهي فرارا عن ذلك المحذور وذلك بالمرجحات الاجتهادية وحيث تعذر
فاما لزم التاخير او التخيير او الوقف او الرجوع الى حكم الاصل وانما عبر الاصحاب في المثال
وهو ما اشتمل فيه وقت الامر والنهي كما عرفت من انه لا تعارض الا لفظا كما هو المختار او كونه
من باب العموم والخصوص والنص والظاهر وحيث قدموا النهي امتد وابه المنهي عنه اذا كان
عبادة كما في المثال او مطلقا ولو كانت معاملة على القول بان النهي فيها يقتضي الفساد
ايضا وهذا الذي ذكرناه السر في تقديمهم النهي على الامر في المثال دون ما يقتضي من ان في النهي

فيصدق فان بعض الساكن اعني زيدا ليس
بكاتب ما دام ساكنا وهو الجزء الاول من العكس
فثبت العكس بكلا جزئيه فانهم دائما في العكس بنقيض
فنقول نقيض الاصدق بعض الكاتب ساكن ما دام كاتبا لا دائما
اي ليس بعض الكاتب ساكن بالفعل لصدق بعض ما
ليس ساكن ليس كاتب ما دام ليس ساكن لا دائما
اي ليس بعض ما ليس ساكن ليس كاتب بالفعل وذلك بالكل فرض
ومن ان نوض ذات الموضوع اعني بعض الكاتب زيدا
فزيد كاتب بالفعل على مذهب الشيخ وهو حق وزيد ليس
ساكن بالفعل بحكم لا دوام الاصل فصدق بعض ما ليس ساكن كاتب
بالفعل وهو ملزوم للادوام العكس لان اللادوام تركيب في
ذلك ثم نقول زيد ليس بكاتب ما دام ليس ساكن والا لكان
كاتب في بعض اوقات كونه ليس ساكن فيكون ليس ساكن في بعض
اللادوام كونه كاتب كاتب وقد كان حكم الاصل انه زيد
ساكن ما دام كاتب هف فصدق ان بعض ما ليس ساكن
وهو زيد ليس كاتب ما دام ليس ساكن وهو الجزء الاول من العكس
فصدق العكس بكلا جزئيه

دفع المفسدة
لم يحصل بقصد دليل
دفع المفسدة
المنهي عنه كما
الثواب والا
الحاصلة بترك
وطلب الترك
تماما هي لمفسدة
الترك ونظير
بنا بين ايضا وفا
المنصوص بها
لاختلاف بعد
العام وعد
النهي اذا كان
لحصرهم الجرا
من القسم ا
الجواب عن
هو انه فيه
التي لها مفسدة
النفي بالك
لو قوعها بالا

بصحة لطلب الجزئين معا او الاجزاء حيث كانت متعددة وبكل من الجزئين او الاجزاء
والمنهي عنه في المثال الصلوة الواقعة من المعتبر وقيدا لوقوع في التحقق لم يحصل القطع بتعلق
الامر بخصوص الصلوة خاصة او مع تخصصها بقيد المعتبر واصل الاحتمال خصائصه بخصوص
القيد دون المقيد مطلقا فلم يكن فصاحة تعلق النهي بالمعتبر مطلقا وجب لم يحصل برجع الى مقتضى

الى مقتضى الأصل وهو بقاء طلب الماهية على رجحانها الذاتي ومعه تلوثه بالموجبة العرضية
الأمر حيث تشخصه الناشي من ايقاعها في الحمام وقد عرفت ان مشخصات الماهية لا دلالة
للفظ الأمر عليها بالكلية على المختار او بالخصوص على عينه بل على البدلية وحيث كان النهي
عن الصلوة في الحمام اعم من تعلقه بالصلوة نفسها او مع القيد وتعلقه بخصوص القيد
كان الأصل في الصلوة بقائها على رجحانها واختصاص المرجوحية المفهومة بالتشخص
وهو الوقوع في الحمام وهو امر خارج عن الماهية المأمور بها فلم يلزم اجتماع الأمر والنهي
في الشيء الواحد الشخصي نعم اجتماعهما في امرين متلازمين ونحن معاشر الشيعة لم نمنع الا
عن الاجتماع في الشيء الواحد لا الأمرين المتلازمين نعم لو انفرد التشخص الموقوف عليه وجود
الطبيعة في الخارج وانحصر فيه لزم الاجتماع لفظا على القول بان الأمر بالشيء امر بمشخصاته
او بالوحدة واعتبارا عندنا نظير ما عرفته في النهي التحريمي ولكن الجواب هنا بقبول استحالة
الاجتماع ولزوم المصير الى الترجيح ولا ريب ان طلب الماهية فيما لو كان الأمر للوجوب كما اذا
كانت الصلوة فريضة اولى بالترجيح على الكراهة ولذا اصرح بعض الأصحاب فيما يشبه
الباب مثل كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس باختصاصه بحالة الاختيار وارتفاع
الكراهة رأسا في حال الاضطرار واما اذا كانت مستحبة فيحتاج ترجيحه على الكراهة
بمرجح وليس في النظر الآن واذا لم يكن فالتخيير بين اختيار الصلوة من غير كراهة او كما
علا بدليل الكراهة فان قلت ان النهي عن الصلوة في الحمام المتبادر منه تعلق النهي
بخصوص الصلوة المقيدة بالحمام لا بخصوص القيد فجاء المحذور قلت نعم لكن التبادر
ظهور وما دل على امتناع المحذور قاطع والظ يدفع بالقاطع قطعا وليس من هذا الباب
الصلوة في الدار المغصوبة للقطع بواسطة التبادر والاجماع القاطع بتعلق النهي
بطبيعة الغصب قطعا وبمشخصاتها نصا على المختار في حال الاختيار ومن افادة النهي الدوام
والتكرار فلا يمكن جعل الصلوة في الدار المغصوبة كالصلوة في الحمام ولا الصلوة في الحمام
كالصلوة فيها لصرف النهي فيها الى الطبيعة خاصة او مع مشخصاتها كلية للاجماع على ان
الكون في الحمام من حيث انه كون في الحمام ليس بحرام ولا مكروه لا بنفسه ولا بمشخصاته
اذا لم يصادف الصلوة وبذلك اتضح الجواب المتقدم زيادة ايضاح اذ في السابق
اكتفى فيه بعدم معلومية رجوع النهي الى الصلوة ودفع احتمال رجوعه اليها بالأصل

الذي

الذي هو من باب الظنون والظواهر واما هنا فدفعه انما هو بالاجماع القاطع واين هو
من الظ وبالجملة الفرق بين المقامين هو ان النهي في الصلوة في الدار المغصوبة
تعلق النهي بنفس الفرد من الغصب الموجود في الخارج بذاته وتشخصه بخلاف الصلوة
في الحمام لعدم تعلقه بذات ذلك الفرد الموجود في الحمام فان الكون فيه ليس بمنهي عنه وانما
المنهي عنه هو هيئة الكون المتخصصة له في الخارج مجتمعا ويكون المكلف الآتي بالصلوة
ممتثلا للأمر بالصلوة المتعلق بطبيعة الكون المطلق الذي هو جزء الصلوة وفاعلا للكراهة
لاختياره ذلك التشخص فسبيل هذا سبيل الأمرين المتقارنين المتلازمين في الوجود
مع حصول الأمر باحدهما والنهي عن الآخر كالصلوة الحاضرة المأتي بها في سعة الوقت
مع اشتغال ذمته بالفريضة الفائتة فورا كما هو المختار عالما عامدا فان الصلوة الحاضرة
المزبورة صحيحة مع مقارنتها للحرام الناشي من النهي عن الترك في الأمر الفوري
وحرمة هذا اللازم المقارن لا يستلزم حرمة نفس الصلوة الحاضرة ولا جزئها ومنه
من قطع طريق الحج على الوجه المحرم مع تمكنه من المباح او استعمل الماء من الظرف المغصوب
مع تمكنه من ~~المباح او المستعمل~~ ~~اما~~ استعماله من المباح فانه وان فعل حراما لكنه ممتثل في
العبادة وذلك لاختلاف متعلق ~~الامر~~ الأمر والنهي وان كان متعلق النهي مقدمة
لوجوب المأمور بها ومقارنا له واختلاف المتعلق حاصل في الحمام وان تقارنا وجودا
فان التشخص ليس عين المأمور به ولا جزئه بل هو مقدمة للوجود وقد عرفت ان النهي عن
المقدمة لا يوجب النهي عن ذيها ولا كذلك الصلوة في الدار المغصوبة فان النهي فيها لم يتعلق
بخصوص التشخص دون المتشخص بل الى التشخص تعلق اولا وبالذات ثم الى المتشخص
فنفس ذلك الفرد الخارجي بذاته نفس الحرام واحدا فرداه لذاته فلا يتصور فيه وجه
حسن بعد ذلك ~~فلا يصح ان يصير ذلك~~ فلا يصح ان يصير ذلك مقدمة للصلوة المأمور
بها وذلك لان النهي عن المقدمة انما كان لا ينافي حصول المأمور به معها ويجتمع معها
اذا كانت خارجة عنه وان قارنته او لازمته لاختلاف المتعلقين هنا رجحا
ولا كذلك الفرد من الغصب المتحقق في جهة الصلوة في الغصب فانه بعينه وتشخصه
لا تشخصه الخارجية عنه منهي عنه ولو اثر ذلك لأثر فيما اذا كان بين المتعلقين عموم و
خصوص مطلق وقد عرفت عدم جوازه والاتفاق عليه فان قلت لعل هذه من جهة

التي قد منها من ان التغاير من تعارض النص والظاهر ولزوم تقديم الاول على الثاني
ومرجعه الى امر لفظي وهو وجوب تقديم النص على الظاهر والخاص على العام وهذا يشتم
في الصلوة في الدار المغصوبة على القول بان الامر بالصلوة يدل على لزوم التشخص من
الوحدة مثل اما لانه امر بها او يستلزم الدلالة على لزومها مقدمة وهذا التشخص
المدلول عليه بالامر لما كان عاما وعارضه النهي عن الفرد الخاص منه قدم عليه واما
على مختارك من ان الامر لم يفد سوى طلب الطبيعة المعراة عن التشخص فلا عموم فيه
للتشخصات مطلقا اذ لا ظهور للامر في اصلها راسا فلا تعارض النهي مع هذا الامر لكن
حصول هذا المفهوم الكلي المامور به في ضمن ذلك الفرد المنهي عنه بخصوصه ويكون
ذلك من قبيل بعض الامثلة المتقدمة التي اختار المكلف فيها فعل العبادة المامور
بها في ضمن فرد محرم ولا قبح فيه صادرا عن الحكيم حيث يكون هناك فرد آخر يمكن
حصول المامور به فيه حلالا لا نعم فيه سوء اختيار المكلف وهو لا يوجب رفع الامر
من اصله ولا سراية النهي الى طبيعة الفرد المامور قلت ان الامر وان لم يدل على
التشخص لفظا بعد من الدلالات الثلث لكن يدل عليه عقلا ولذا جعل الامر نتيجة
غير مقيد بقيد مطلق واذا وجد مقيدا لم قيد به وكل من صفتي الاطلاق و
التقييد من صفات الافراد ولذا جعل بعض الفضلاء المطلق على قسمين احدهما
المصطلح عليه وهو ما دل على حصة شائعة في جنسه كقوله اعتق رقبة بالتنوين والاخر
ما دل على نفس الطبيعة المعراة عن التشخص مثل قوله اعتق الرقبة بلام الجنس التي
هي حقيقة في تعريف الطبيعة ولا شك ولا ريب ولا خلاف في ان كلا من الاطلاق
يقبل التقييد بفرد من افراد الطبيعة ولتوفي تلك الامن جهة دلالة اللفظ الدال
على الطبيعة بالوضع على اعتبار التشخص ولو تشخص بالاعتبار بقرينة المطلب والتكليف
بناء على استحالة ارادة الطبيعة من حيث هي معراة عن التشخصات لاستحالته
فان الممكن الذي يتعلق به التكليف هو الفرد لا نفس الطبيعة بل بتوسط التشخص
وقيدا لا لدلالة الامر على التشخص على المختار انما المراد نفيه بالدلالة اللفظية المعلقة
من الاقسام الثلثة اللفظية ونفيه كذلك لا يستلزم النفي على الاطلاق ولذا لم يفرقوا
المانعون عن الاجتماع فيما اذا كان التعارض بين الامر والنهي تعارض العموم والخصوص

وبين الفا

وبين الفاظ الاوامر الواردة لطلب الطبيعة بالام وغيرها ولا بين المذاهب في الامر
من كونه حقيقة في نفس طلب الماهية او مع التشخص من الوحدة او التكرار فعلى المذاهب
وجميع صور ورود الامر يصح توصيفه بالاطلاق ويكون التعارض بينه وبين
المقيد كتعارض العموم والخصوص او النص والظاهر فيجري فيه ذلك الجواب على الاقوال
من غير احتياج الى بيان استحالة اجتماع الجهتين وتنافيهما وان امكن ذلك ايضا بناء
على ان طلب الماهية المستفاد من الامر انما هو نفس المامور بذاته وانما يتوجه الامر بها
بواسطة وجوده في ضمن اشخاصه فان الطبايع وان تعلق بها التكاليف وصح عندنا
انما هو بتوسط الافراد والتشخصات والا فطلب الماهية بدونها لا معنى له
فلا بد ان يكون المطلوب الماهية بتشخصاتها اذ به يكون مقدورا ولا تكليف الا بمقدور
وهو لا بد ان يكون حسنا اذ هنا دخلا ولا يتم الا بفقد النهي عنه راسا وهو المراد
هذا ويمكن ان يقال بعدم امكان الاجتماع مطلقا ولو على القول بعدم افادة الامر و
النهي سوى طلب الطبيعة وتركها كما هو المعظم الاصحاب وغيرهم المتعرضين للمسئلة
حيث لم يفرقوا فيها بين من الاقوال في مفاد الامر والنهي من المرة والتكرار وذلك لان
المراد بعدم جواز الاجتماع او جوازه جواز الحكم بحصول المعصية والامتثال فيما اجتمع
فيه الجهتان وكل منهما عبارة عن اتيان العباد بما كلفوا في الامر من جهة فامتثلوا
وبما نهوا عنه فعصوا فكل من الامر موقوف على معلومية ارادة السيد لذلك ولا
يمكننا العلم به ولا معرفته الان الا بواسطة الالفاظ ودلالتها وهي ليست الا اثرها
لها بل بتوسط الاوضاع اللغوية والعرفية ومعرفتها الان غالبا بواسطة العرف
العام وحكمهم ولا شك ولا ريب ان المفهوم المتبادر من قوله اكرم العلماء وعالما
بعد قوله لا تكرم الفاسق او فاسقا او كذا بالعكس من محل الاجتماع وهو
العالم الفاسق او الفاسق حتى لو اجتمعا تحيروا او توقفوا فيما كلفوا به او الاكرام
او العدم كلهم او يجزموا في الحكم البتة بالترجيح لاحدهما الا بمرجح خارجي لم يختلف
الحال عندهم في ذلك بين القول المزبور والذي اطلق فيه المتعلق الحكمين المزبورين
المتقابلين وبين ما عمم فيه كقوله يجب عليك اكرام كل عالم ويحرم عليك اكرام كل
فاسق او قوله لا تكرم احدا من الفساق فانه لا شك ولا ريب في حكمهم بعدم امكان

اجتماعهما فى محل واحد باجتماع الجهتين بل يتوقفون ولا يحكمون الا بمرجح خارجى ان حصل و
الا فيحكمون بالتخيير او الوقف والعقل بناء عدمه هنا ايضا فنقول ورود الامر والنهى على الفرد بخصوصه
فى مفهوم اللفظ ولو فرضنا ورود الامر والنهى عن الواحد الشخصى مما يستحيل صدوره عن الحكيم
اذ كل عاقل يحكم به وبانه لا يجدى تعدد الجهة اذ امتثال الامر فيه لا يمكن الا بعد
ايجاده والاتيان به بشخصه وهو منهى عنه بخصوصه وكذا امتثال النهى فيه لا يمكن
الا بتركه وهو منهى عنه فى ضمن الامر به وحيث قد عرفت حكم العقل باستحالة الجمع
فيما متعلق الامر والنهى فيه عموم استغراقى ثبت فى غيره فيما المتعلق فيه عموم اطلاقى
لعدم القائل بالفرق بينهما بل لعرضهم المسئلة فى استحالة اجتماع الامر
والنهى اذا كان متعلقهما من النسب الاربع التباين الجزئى وهو متحقق فيما المتعلق فيه
عموم اطلاقى او استغراقى وعليه فيدخل العموم الاستغراقى محل النزاع ويلزم القائل
بجواز الحكم به فى الاستغراقى فيجوز عنده الحكم بحصول المعصية والامتثال فى العالم
الفاسق والفجر اذ الامتثال ليس الا عبارة عن الاتيان بما امر به والعصيان ليس
الا عبارة عن الاتيان بما نهى عنه والاتيان بما امر به الذى يحصل به الامتثال كيف يمكن
بعد النهى عنه بخصوصه وامتثال المنهى عنه بخصوصه بتركه كيف يمكن بعد الامر بخصوصه
وارادة المكلف من المكلف امتثال التكليفين المتقابلين المتعلقين بالعزم بالخصوص
ولو فرض الفرد الاستغراقى عين التكليف بما لا يطاق الذى يحكم باستحالته
كافة العقلاء ويحرم هنا عقلا وشرعا وحيث امتنع الاجتماع فيه واستحال لترتب الا
متناع فى غيره بالاجماع وسبيل امتناع الاجتماع فى هذا الفرد مما كان شمول التكليفين
فيه بالعموم الاستغراقى سبيل ما كان متعلق الامر فيه مضيقا محصورا كالامر بالصلوة
فى اول الوقت او غيره فكما انه مسلم استحالة الاجتماع فيه لاستلزامه التكليف بما لا
يطاق من الامر بشىء لا يمكن الاتيان به بجهة النهى وما نحن فيه فان المانع الشرعى
كما عرفت كالمانع العقلى كذا هو بعينه وارد فيما اجتمع فيه الامران من الامر والنهى
بالعموم الاستغراقى وتخصيص موضع النزاع بغيره مما يأباه اطلاق كلامهم فانهم
لم يفرقوا الا فى الامر والنهى الذين بين متعلقهما تباين جزئى وقد مر انه لا فرق
فى ثبوت التباين الجزئى بين متعلقيهما بين كونهما متنافيين فى سياق العموم الاطلاقى

والوثوق

٤-١

والاستغراقى وامكان تخصيص كل بالاخر او هو مرجح دليل على ذلك من التباين الجزئى
اذ هو الذى يمكن الحكم بذلك فيه دون التساوى والتباين الكلى والعموم والخصوص
المطلق هذا ولئن تنزلنا عن ذلك وقلنا بامكان الجمع فى العموم الاستغراقى كالاطلاقى
كفانا فى الحكم بامتناعه الفهم العرفى المشاهد الوجدانى سيما فى العموم الاستغراقى وانكا
ره مكابرة لا يليق بانكار الضروريات فان قلت اذا امكن الاجتماع عقلا بين مدلوليهما
فى محل واحد مع دخوله فى عموم كل من المتعلقين لغة وعرفا وجب الحكم به عملا بالاطلاق
اللفظى وعمومه لعدم فهم العرف منهما سوى محل الافتراق دون محل الاجتماع لا
ينافيه بعد دخوله فى مفهومه مدلول الامر حقيقة لغة وعرفا فسبيل ذلك سبيل الاطلاق
المشكك بحسب الافراد الراجح بعضها على بعض فى الاستعمال بالتبادر والغلبة
وما يؤدى ذلك من المرجحات فرجحان بعض الافراد بالسبق الى الذهن دون غيره
بمجرد الاستعمال من غير قرينة لا يفيد امتناع ارادة غير الراجح بل يحتمله بحيث لو وجد
دليل او امارة على ارادته الحكم بدخوله وحصول الامتثال به وارادته فليكن
ما نحن فيه من قبيله اذ غاية كلام الخصم فيما فهم العرف منه من اطلاق متعلق الا
مرين من الامر والنهى سوى محل الافتراق دون محل الاجتماع وهو لا يوجب
الحكم باستحالته فيه كما ان التبادر فى المطلقات لا يوجب الحكم بنفى غير المتبادر
بل يجتمع مع امكان ارادته بذلك يعرف بين هذا التبادر والتبادر الحقيقى
فان ذلك يمنع عن ارادة غيره بخلاف التبادر الاطلاقى قلت اولا ان هذا
الكلام لو تم لاختص بما اذا كان المتعلق للامر مثلا مطلقا اطلاقا مبيعا وافرادا
اما اذا كان عموما استغراقيا فلا يجرى فيه ذلك كما يجرى فى العمومات الاستغراقية
فانها تشمل الافراد كلها لغة لتبادر النادرة والمتبادرة وغيرها وبعد الشمول
بجميع الافراد هنا يحكم العرف بالامتناع بل العقل ايضا كما عرفت لا انه يحكم بارادة
محل الافتراق من التكليفين دون محل الاجتماع وثانيا انا نقول يحكم العرف
باختصاص محل الافتراق بالارادة دون محل الاجتماع فيمتنع عن ارادته ولا
نقول انه يحكم بقطعيته ارادة محل الافتراق دون محل الاجتماع ويحتمل حتى يلحقه
بالمطلقات وثالثا انه على تقدير تسليم الحاقهما بالمطلقات وان حالهما حالها

فى الحكم بقطعية محل الافتراق واحتمال ارادة محل الاجتماع لكن نقول ان مجرد احتمال
ارادته لا يوجب الجزم بها من جهة اللفظ والكفاية الفرد المقطوع بارادته فى حصول
الامتثال به دون الفرد الاخر من محل الاجتماع لاحتماله ومرجوحيته كما فى نحو ذلك
فى المطلقات المشككة الافراد اذا وقعت فى كلام التكليف الايجابى فانه يجب الاتيان
بالفرد الراجح منها لفظا دون غيره لاجماله حتى لو اتى به لم يحصل الامتثال وقولك
ان امكان الاجتماع عقلا مع اطلاق اللفظ لغة وعرفا حيث يوجب جواز ارادة محل
الاجتماع فيحكم بحصول الامتثال به قلنا نمنع ان مجرد الامكان يوجب الارادة اذ لا
دليل على ان كل ما يجوز ارادته من الاطلاق يلزم ارادته شرعا ولغة وعرفا نعم
يلزم ارادته اذا ساعده اللفظ المطلق والعرض اما مع تشكيك ارادته عرفا وكونه
غير المتبادر كالمجمل لا يجرى فى الحكم بارادته من اطلاق اللفظ مجرده نعم لو وجد دليل
او امارة دلت على ذلك حكم به والعرض عدمها هنا واعتبر فى اللفظ المطلق وفرض
الاستغراق كما هو واحد افراد موضع النزاع مما يحكم فيه العرف بل العقل باستحالة
الاجتماع وما لم يوجد غير ذلك بل حصول لا صر الاطلاق فقد عرفت اختصاص فيهم العرف
بمحل الافتراق دون الاجتماع مما وجد فيه عموم استغراقى من افراد محل النزاع
يحكم العرف والعقل باستحالة الاجتماع فيبقى الحكم فيه بتحقيق الامرين باصل الدليل
وهو كاف فى الحكم بالفساد من غير احتياج الى النهى عنه بالخصوص والعموم ولما
ذكرنا ظهر لتعلقها بالفساد فى محل البحث وهو الصلوة فى المكان المغصوب اثباتا
عن عدم المقتضى للصحة فيه لعدم وضوح الامر به مع ان الاصل عدمه هه هه هه
تمت الرسالة والصلوة على خاتم الرسالة محمد صلى الله عليه واله فى يوم الخميس
الرابع عشر شهر شعبان المعظم من شهور سنة ١٢٤٤ اربع واربعين وماتين بعد
الالف من الهجرة وكتبه الفقير الى ربه الغنى محمد رضا بن محمد على على الاستعجال
مع تفرق البال واختلال الاحوال بالطبع للسفر والرحال اللهم اجمع شمله واغفر

له ذنوبه وكذلك لوالديه
ولجميع المومنين
والمومنات
مح

فانظر وانتفع ان الالفاظ
ان اتانا يغتنم غنى

لاجالة

باز بين شد
١٣٧١ ش